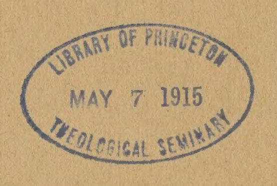
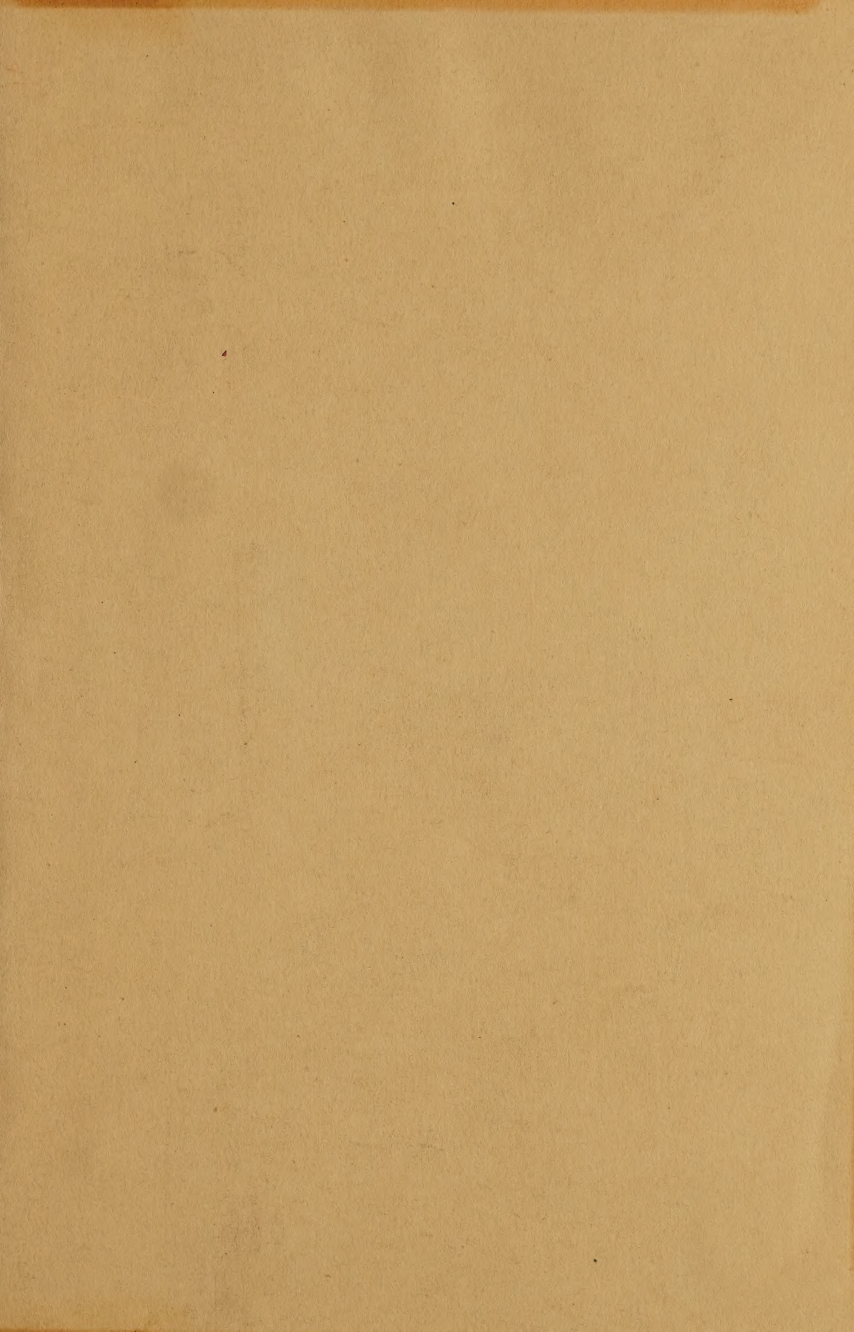
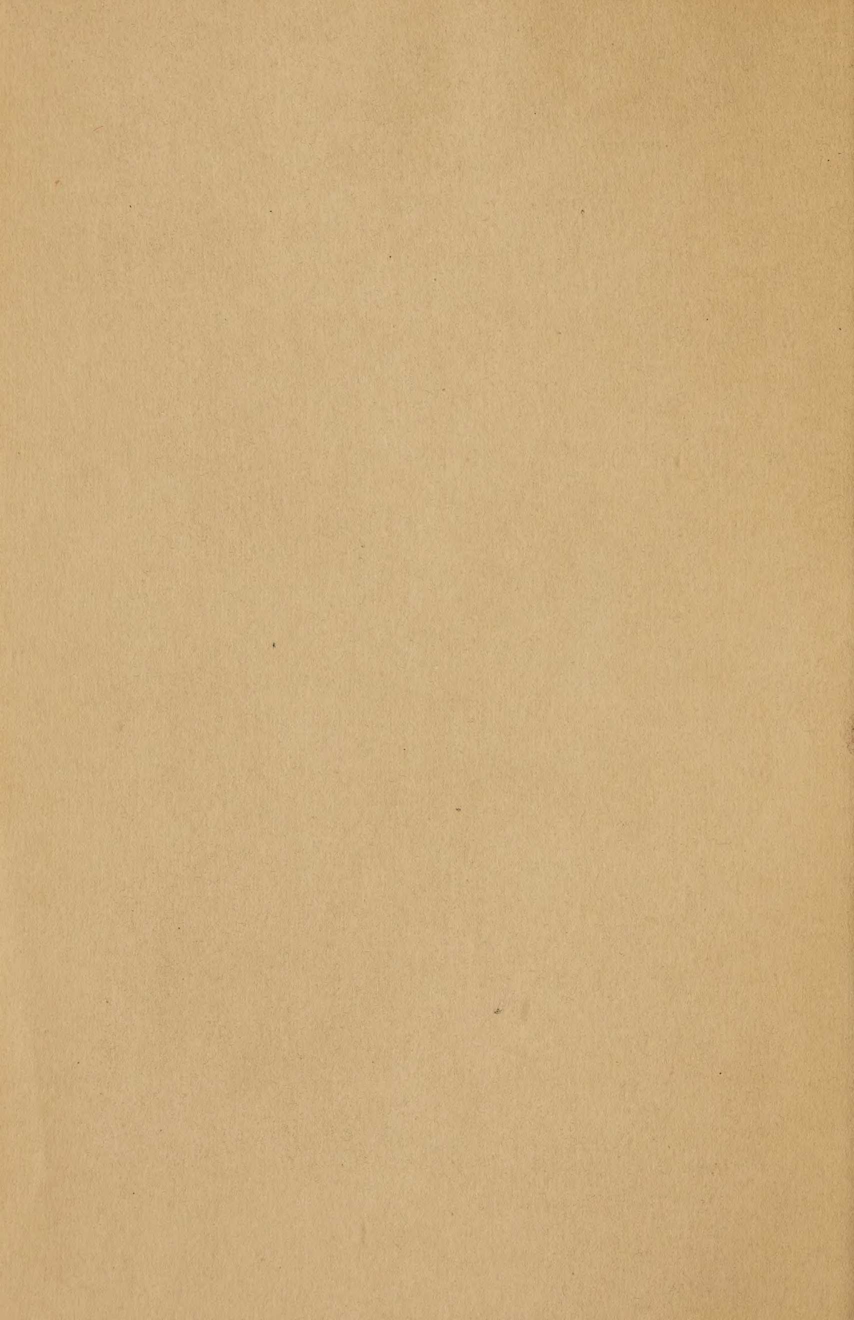
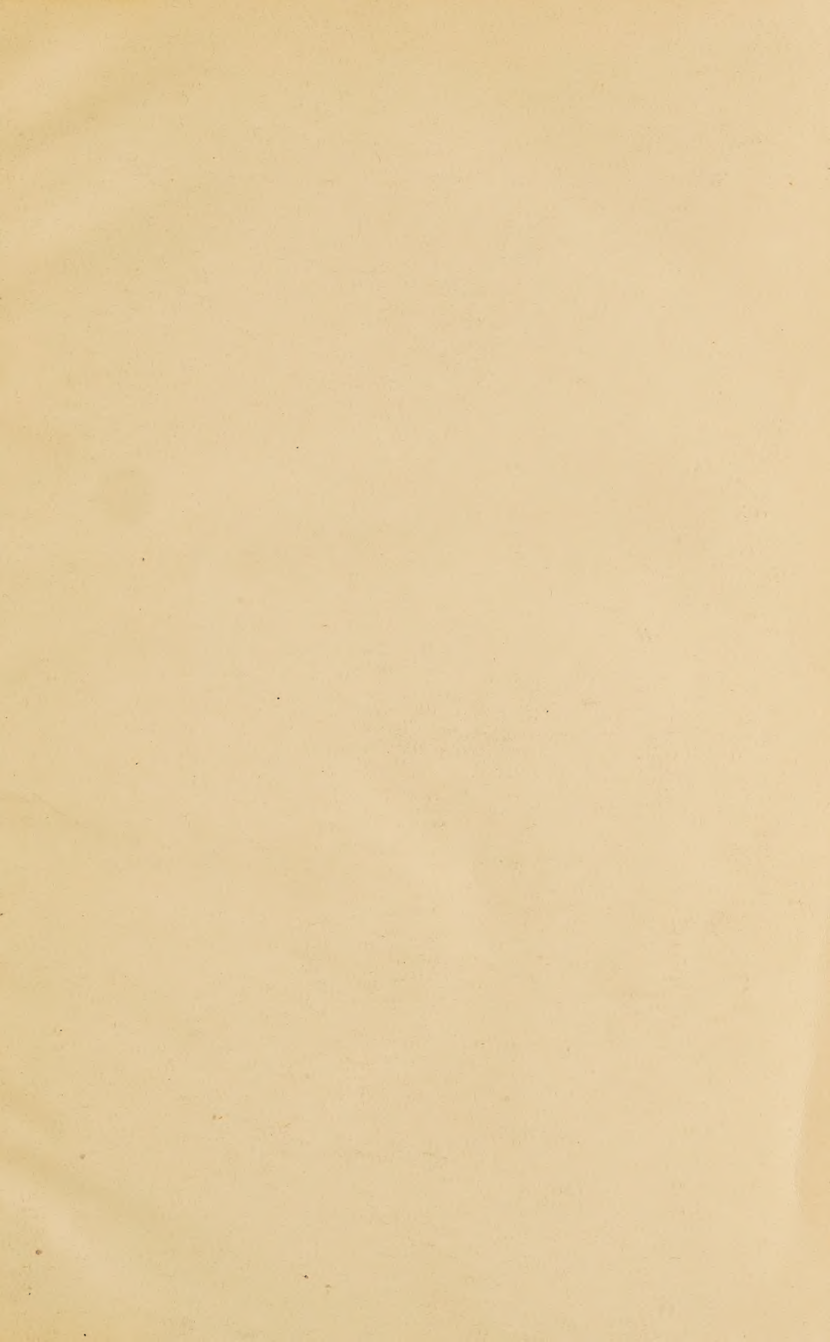



LIBRARY OF PRINCETON
MAY 7 1915
THEOLOGICAL SEMINARY





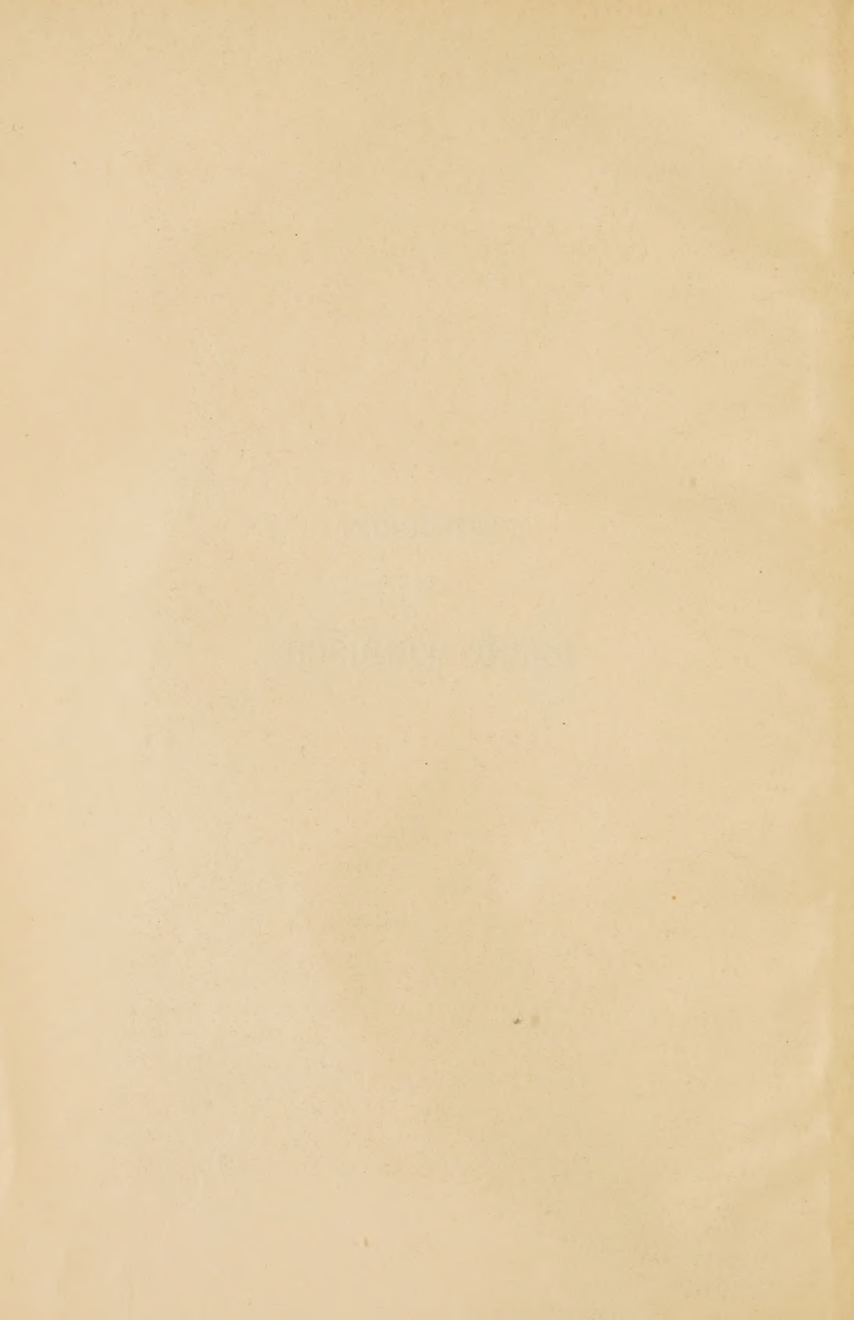


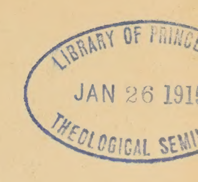


FESTSCHRIFT

FÜR

ERNST WINDISCH





FESTSCHRIFT

ERNST WINDISCH

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG AM 4. SEPTEMBER 1914

DARGEBRACHT

VON FREUNDEN UND SCHÜLERN

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1914

Durch vorliegende Schrift wollen ihrer Verehrung Ausdruck geben:

Emil Abegg, Küsnacht-Zürich
Johannes Baunack, Leipzig
Theodor Baunack, Leipzig
Auguste Barth, Paris
Gotthelf Bergsträßer, Leipzig
Leonard Bloomfield, Urbana (Illinois, U.S.A.)
Maurice Bloomfield, Baltimore (Md., U.S.A.)
Mabel Bode, London
Dezső Böhm, Budapest
F. A. Brockhaus, Leipzig
Karl Brugmann, Leipzig
Hermann Budra, Leipzig
W. Caland, Utrecht
Karl Cappeller, Jena
Giuseppe Ciardi-Dupré, Padua-Florenz
Francesco Cimmino, Neapel
Ph. Colinet, Löwen
C. E. Conant, Chattanooga (Tennessee, U.S.A.)
O. A. Danielsson, Upsala
Alexander Doritsch, Sofia
Franklin Edgerton, Philadelphia
Richard Fick, Nowawes-Berlin
J. F. Fleet, London
Nils Flensburg, Lund
Max Förster, Leipzig
A. Foucher, Paris
Willy Foy, Köln
Ernst Fraenkel, Kiel
R. Otto Franke, Königsberg
R. Fritzsche, Schneeberg
Andrej Gawroński, Krakau
August Gebhardt, Tübingen
Wilhelm Geiger, Erlangen
Karl Geldner, Marburg
Heinrich Gössel, Leipzig
Sir George A. Grierson, Rathfarnham (Camberlay)
P. D. Gune, Poona
Richard Günther, Dresden
F. Hälsing, Leipzig
Ed. Hermann, Frankf. a. M.
Johannes Hertel, Döbeln
Alfred Hillebrandt, Breslau
Hermann Hirt, Gießen
E. Washburn Hopkins, New-Haven (Conn., U.S.A.)
Eugen Hultzsch, Halle
Adolf Kaegi, Zürich
Heinrich Kern, Utrecht
Johann Kirste, Graz
Sten Konow, Kristiania
Franz Krček, Lemberg
Kurt Krüger, Döbeln
Ernst Kuhn, München
A. V. Williams Jackson, New-York
Hermann Jacobi, Bonn
Julius Jolly, Würzburg
R. Lenz, Zwickau
August Leskien, Leipzig
Ernst Leumann, Straßburg
Sylvain Lévi, Paris
Evald Lidén, Gotenburg
Bruno Liebich, Heidelberg
Max Lindenau, Schwerin
Bruno Lindner, Leipzig
W. M. Lindsay, St. Andrews
Rudolf Löbbecke, Braunschweig
Heinrich Lüders, Berlin
Sir Charles Lyall, London
A. A. Macdonell, Oxford
J. Marquart, Berlin
Kuno Meyer, Berlin
Camillo Möbius, Leipzig
Ludw. Mühlhausen, Leipzig
E. Müller-Heß, Bern
Hermann Oldenberg, Göttingen
Wedig Freiherr v. d. Osten-Sacken, Mitau
P. E. Pavolini, Florenz
V. Porzeziński, Moskau

E. J. Rapson, Cambridge
Sir John Rhŷs, Oxford
Tara Chand Roy, Leipzig
Leopold v. Schroeder, Wien
Eduard Schwyzer, Zürich
Emile Senart, Paris
Eduard Sievers, Leipzig
Richard Simon, München
Ferdinand Sommer, Jena
Franz Specht, Dessau

Wilh. Streitberg, München
R. Stübe, Leipzig
Hans Stumme, Leipzig
Luigi Suali, Pavia
Sprachwissenschaftliches Seminar d. Univ. München
L. Sütterlin, Freiburg i. Br.
F. W. Thomas, London
Albert Thumb, Straßburg
R. Thurneysen, Bonn

Wilhelm Wackernagel, Göttingen
Max Walleser, Heidelberg
Friedrich Weller, Leipzig
Hans Weyhe, Leipzig
Moriz Winternitz, Prag
Eduard Zarncke, Leipzig
A. Hirzel, Aarau
Georg Steindorff, Leipzig
Heinrich Zimmern, Leipzig

INHALT.

MUTFILI.

Von E. Hultzsch in Halle (Saale).

Marco Polo beschreibt im neunzehnten Kapitel des dritten Buches seines Reisewerkes das Königreich von Mutfili. "This was formerly under the rule of a king, and since his death, some forty years past, it has been under his queen."[1]) Cunningham[2]) und Yule identifizierten Mutfili mit Mōṭupalli, einem Hafenort in der Bāpaṭla-Tāluka des Guṇṭūr-Distrikts der Präsidentschaft Madras.[3]) Der von Marco Polo erwähnte König und seine Witwe sind der Kākatīya Gaṇapati von Worangal und seine Nachfolgerin Rudrāmbā, die aber nicht seine Witwe, sondern seine Tochter war.[4]) Wie Venkayya gezeigt hat, regierte Gaṇapati 62 Jahre, von 1199/1200 bis 1260/61.[5]) Marco Polo hat Südindien angeblich um 1290 besucht.[6]) Da er aber sein Werk erst im Jahre 1298/99 in Genua seinem Mitgefangenen Rusticiano diktierte,[7]) so kann man seine Angabe, daß damals ungefähr 40 Jahre seit Rudrāmbā's Regierungsantritt vergangen waren, als ziemlich genau bezeichnen.

Als Hauptprodukte des Landes erwähnt Marco Polo Diamanten, welche "are found both abundantly and of large size", und Musseline, welche "look like tissue of spider's web". Über die Diamanten Südindiens vgl. jetzt die Artikel von P. Sampat Iyengar und S. Krishnaswami Aiyangar im *Quarterly Journal of the Mythic Society* (Bangalore), III, 117—132. Die Musseline von Masalia werden bereits im *Περίπλους τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης* erwähnt.[8]) Die *Μασαλία*

---

[1]) Yule, *Marco Polo,* 2. Ausg., II, 346.

[2]) *Ancient Geography of India,* p. 542 f.

[3]) Cf. Sewell's *Lists of Antiquities* I, 83.

[4]) Cf. *Ind. Ant.* XXI, 199.

[5]) *Annual Report on Epigraphy for 1905/06,* p. 80 f.

[6]) Yule, *op. cit.* II, 251.

[7]) *Ibid.* I, Introduction, p. 50.

[8]) *Ind. Ant.* VIII, 149 f.; Schoff's Übersetzung des *Periplus* (New York 1912), p. 252.

des *Periplus* und die *Μαισωλία* des Ptolemaeus hat man mit der modernen Hafenstadt Masulipatam identifiziert, die bis auf die Neuzeit wegen ihrer Baumwollstoffe berühmt geblieben ist.[1]) Da Marco Polo das ganze Reich der Kākatīyas nach 'Mutfili' benannte, so scheint es, daß im 13. Jahrhundert nicht Masulipatam, sondern Mōṭupalli der wichtigste Hafen des Landes war. Diese Angabe wird dadurch bestätigt, daß sich in Mōṭupalli ein Pfeiler gefunden hat, welcher ein an Seeleute gerichtetes Edikt des Königs Gaṇapati enthält.

Die Kirche hat in Indien zu allen Zeiten einen besonders guten Magen gehabt. Die große Mehrzahl der indischen Inschriften, auf Grund deren die Geschichte Indiens rekonstruiert worden ist, hat Schenkungen an Tempel und Brahmanen zum Gegenstande. Das Moṭupalli-Edikt des Gaṇapati ist dadurch bemerkenswert, daß es sich nicht an einheimische Priester, sondern an Seefahrer jeder Nation wendet. Die Inschrift wurde zuerst von Krishna Sastri in seinem *Annual Report on Epigraphy for 1909/10,* p. 106 f. beschrieben. Sie ist auf den vier Seiten eines Pfeilers im Tempel des Vīrabhadra zu Moṭupalli eingegraben. Das Alphabet ist Telugu, die Sprache Sanskrit und Telugu. Die ersten 134 Zeilen enthalten 27 Sanskritstrophen zum Preise des Gaṇapatidēva und seiner Vorfahren. Hier beschränke ich mich auf den übrigen Teil der Inschrift, der das eigentliche Edikt enthält und in Sanskritprosa (Z. 135—152), Teluguprosa (Z. 152—166) und Sanskritversen (Z. 166—173) abgefaßt ist.

Text.[2])

135 *Tēn=ānēna śrī-Gaṇapatidēva-ma-*
136 *hārājēna sakala-dvīp-āṁtarī-*
137 *pa-dēśāṁtara-paṭṭanēshu gatā-*
138 *gataṁ kurvvāṇēbhyaḥ sāṁyā-*
139 *trikēbhya ēvam=abhaya-śāsa-*
140 *naṁ dattaṁ | pūrvvaṁ rājānaḥ*
141 *pōta-pātrēshv=anyadēśād=dēśāṁ-*
142 *tara-pravṛittēshu durvvātēna samā-*
143 *patitēshu bhagnēshv=atīrttha-saṁgatē-*
144 *shu cha saṁbhṛitāni kanaka-karī-tura-*
145 *ga-ratn-ādīni vastūni sakalāni*

[1]) Yule, *op. cit.* II, 349, Anm. 3; *Hobson-Jobson,* p. 429.
[2]) Nach einem vorzüglichen geschwärzten Abdruck, den ich Rao Sahib H. Krishna Sastri verdanke.

146 *balād=apaharaṁti | vayam=a-*
147 *pi prāṇēbhyō=pi garīyō dha-*
148 *nam=iti samudrayāna-kṛita-*
149 *mahāsāhasēbhyas=tēbhyaḥ klupta-śu-*[1])
150 *lkād=ṛitē kṛipayā kīrtyai dharmmāya cha*
151 *sarvvaṁ vitarāma iti || tat-śulka-*[2])
152 *parimāṇam ekkumaṭi-ḍiguma-*
153 *ṭini muppayiṁṭanu okkaṭi* [|*]
154 *śrīgaṁdhamu tulāmu oka-*
155 *ṭiki | ga 1 — $^{1}/_{4}$ karppūramunakū*
156 *Chīni-karppūrānakū mutyāla-*
157 *kū vela | ga 1 ki — $^{3}/_{4}$ $^{3}/_{8}$ paṁnīru* (|)
158 *daṁtamu javādi karppūra-tai-*
159 *lamu rāgi tagaramu rise-*
160 *ya sīsamu paṭṭu-nūlu pa-*
161 *vaḍamū gaṁdhyadravyālakū-*
162 *nu vela | ga 1 ki — $1^{1}/_{4}$ $^{1}/_{8}$ miriyā-*
163 *la vela | ga 1 ki — $^{3}/_{4}$ $^{1}/_{8}$ paṭlu ella-*
164 *vānikinni svarūpamu okaṭiki-*
165 *ni — $5^{1}/_{2}$ pōṁkalu laksha okkaṭiki-*
166 *ni | ga 1 — $3^{1}/_{4}$* [||*] *Shaṭshashṭy-adhik-aikāda-*
167 *śaśata-saṁkhyē Krōdhi-nāmni Śa-*
168 *kavarshē | Mōṭṭuppaly-abhidhānē*[3])
169 [*Dēśyū*]*yakkoṁḍapaṭṭanē*[4]) *maha-*
170 [*ti || Ga*]*ṇapatidēvaḥ kīrtyai sthāpita-*
171 [*vāṁś=chhā*]*sana-staṁbhaṁ | Kalikā-*
172 *la-karddama-skhalad-anādi-dharmm-ā-*
173 *valaṁbayashṭim=iva* [||*] *Śrī*[*ḥ* ||*]

Übersetzung.

(Zeile 136.) Dieser ruhmvolle *Mahārāja* Gaṇapatidēva hat das folgende Sicherheit (gewährleistende) Edikt verliehen den Seefahrern, welche nach allen Kontinenten, Inseln, fremden Ländern und Städten reisen und von ihnen ankommen.

---

[1]) Lies *kḷipta-*. [2]) Lies *tach-chhulka-*.

[3]) Lies *Mōṭṭuppally-*.

[4]) Die eingeklammerten Silben am Anfang der Zeilen 169—171 sind im Original abgebrochen. In Z. 169 sind die zwei Silben *Dēśyū* mit Hilfe einer anderen Mōṭṭupalli-Inschrift ergänzt, welche *Dēśiyuyyagoṇḍavaṭṭaṇa* liest.

(Z. 140.) Vormals pflegten die Könige die ganze Ladung, nämlich Gold, Elefanten, Pferde, Edelsteine usw. mit Gewalt wegzunehmen, wenn Schiffe und Fahrzeuge, die von einem Lande nach dem anderen segelten, von Stürmen erfaßt, zertrümmert und ans Land geworfen wurden.

(Z. 146.) Wir aber erlassen in Gnaden, um Ruhm und Verdienst zu erwerben, alles außer dem festgesetzten Zoll denen, die in dem Gedanken, daß Reichtum wertvoller sei als das Leben selbst, sich in die große Gefahr einer Seereise begeben haben.[1])

(Z. 151.) Der Betrag dieses Zolls (ist) ein Dreißigstel der Ausfuhr und Einfuhr.[2])

(Z. 154.) Auf eine Tola Sandel 1 Pagoda und $^1/_4$ Fanam.[3])

(Z. 155.) Auf (einheimischen) Kampfer, chinesischen Kampfer und Perlen im Wert einer Pagoda $^3/_4$ und $^3/_8$ Fanam.

(Z. 157.) Auf Rosenwasser, Elfenbein, Zibeth, Kampferöl, Kupfer, Zink, *riseya* (?), Blei, Seidenfäden, Korallen und Parfums im Wert einer Pagoda 1 $^1/_4$ und $^1/_8$ Fanam.

(Z. 162.) Auf Pfeffer im Wert einer Pagoda $^3/_4$ und $^1/_8$ Fanam.

(Z. 163.) Auf alle Seidenstoffe 5 $^1/_2$ Fanams per Ballen (? *svarūpa*).

(Z. 165.) Auf jedes Lakh Arekanüsse[4]) 1 Pagoda und 3 $^1/_4$ Fanams.

(Z. 166.) In dem Śaka-Jahr elfhundertsechsundsechzig, genannt Krōdhin (= 1244 45 n. Chr.) errichtete Gaṇapatidēva, um Ruhm zu erwerben, in dem großen Dēśyūyakkoṇḍapaṭṭana, (auch) Mōṭṭuppalli genannt, (diesen) Edikt-Pfeiler, welcher gleicht einem Stabe zur Stütze (seines) anfangslosen Verdiensts, das in dem Schlamm des Kali-Alters strauchelt.

---

[1]) Cf. Horaz, *Oden* I, 1: "Luctantem Icariis fluctibus Africum
Mercator metuens otium et oppidi
Laudat rura sui; mox reficit rates
Quassas, indocilis pauperiem pati."

[2]) *ekkumaṭi-ḍigumaṭi* ist offenbar dasselbe wie *egumati-digumati*, 'export and import, shipping and unshipping' in Brown's *Telugu Dictionary*.

[3]) *ga* ist die gewöhnliche Abkürzung für *gaṁḍu* oder *gadyāṇa*, 'Pagoda'; s. *Ep. Ind.* VIII, 130. Das Zeichen, welches ich hier durch einen Horizontalstrich umschrieben habe, steht vielleicht für *rūka*, 'Fanam', das nach Brown's *Telugu Dictionary* durch ein *r* abgekürzt zu werden pflegte. Abbildungen britischer Münzen, auf denen die synonymen Bezeichnungen *rūka* (Telugu), *paṇam* (Tamil), *falam* (Persisch) und *Fanam* (Englisch) vorkommen, findet man in Thurston's *Coinage of the East India Company* (Madras 1890), Tafel XIV, 3—6 und Tafel XVI, 9.

[4]) *pōṁkalu* (auch *Ep. Ind.* VI, 238, Textzeile 145) ist dasselbe wie *pōkalu* in Brown's *Telugu Dictionary*.

EINE LITAUISCHE TOTENKLAGE.

(Das Begräbnis als Hochzeit.)

Von A. Leskien in Leipzig.

In die große Sammlung litauischer Volkslieder von Ant. Juškevič (3 Bde., Kasan 1880—82) sind auch 24 Totenklagen (*raudà*, pl. *raũdos*) aufgenommen, Nr. 1177—1201. Sie sind nicht in Versen abgefaßt, aber in der poetischen Sprache der Lieder, und in Strophen von ungleicher Länge abgeteilt. Unter ihnen ist besonders merkwürdig Nr. 1190, die Klage einer Mutter um ihre Tochter (übersetzt von Chr. Bartsch in Ztschr. f. vgl. Litt.-Gesch. und Ren.-Litt., N. F. II, doch mit einigen Ungenauigkeiten). Das Begräbnis wird hier als Hochzeit dargestellt, mit kurzen Hindeutungen auf Hochzeitsgebräuche und mit Anwendung der dabei gebräuchlichen Ausdrücke; doch wird nicht der ganze Verlauf der Hochzeitzeremonien herangezogen, sondern nur einzelne. Ich gebe zunächst die Klage in möglichst wörtlicher Übersetzung; in eckigen Klammern Zusätze zum Verständnis. Den Ton einer solchen *raudà* kann man freilich in der Übersetzung nicht treffen, weil er wesentlich durch die Deminuierung fast sämtlicher Substantive gegeben wird, eine Form des poetischen Ausdrucks im Litauischen, die man im Deutschen nicht nachmachen kann, da das einen läppischen Anstrich geben würde:

1. Mein Töchterchen, meine Lilie, ich habe gedacht, ich werde dich großziehen zu meiner Stellvertreterin, du wirst meine Füße, meine Hände ablösen; jetzt muß ich mich auf junge Füße stellen [= mich hinstellen zur Arbeit, als hätte ich noch junge Füße].

2. Hätte ich es erlebt wie der Menschen Mütter, hätte dich großgezogen, dich als Braut entlassen [aus dem Elternhause], mit frohem Herzen, mit der Rautenblume, mit Seidenbändern, mit Seitenspiel, mit Trommeln, mit schönen Liedern.

3. Wie geschieht mir jetzt! Jetzt entlasse ich dich mit betrübtem Herzen, mit schmerzlichen Tränen. Zusammengebeten habe ich alle Verwandten mit Glocken, mit der Orgel zu meiner Tochter Mädchenabend. Mit betrübtem Herzen, mit schmerzlichen Tränen hat sich eine große Schar versammelt.

4. Sei freundlich, so demütig, neige dein Köpfchen vor allen Gespielen, vor allen Nachbarn, die dir die Wege bereiten werden, [dankend] für die schönen Lieder; die um dich herumsitzen und nicht nachließen.

5. Verneige dich auch vor allen Verwandten, die zusammengekommen sind, die dich zum letztenmal besucht haben. Zum letztenmal haben sich versammelt alle Gefährtinnen, alle Schwestern und Brüder und des Dorfes Gespielen. Such dir eine Schar [Begleiter] aus, wähle dir ein Gefolge.

6. Die Morgenröte bricht an, die Sonne geht auf; suche dir aus den Brüdern [einen zum Begleiter], wähle dir die Brautschwestern; setze sie auf die Bank, setze sie an den Tisch. Zeit ist's zu reisen in deine [neue] Heimat.

7. Der Menschen Mütter entlassen die Tochter als Menschenbraut; sie lassen [die Tochter] zum Heimbesuch kommen; sie sehen sich wieder.

8. Mein Töchterchen, du Braut unter den Seelen, ich entlasse dich als Seelenbraut; ich werde deinen Besuch nicht empfangen, werde dich nicht mehr sehen.

9. Mein Töchterchen, die du eben zur rechten Blüte erblüht warst, meine weiße Lilie, meine rote Rose, meine duftende Nelke, meine volle Sonnenblume, meine grüne Raute. Andre [Mütter] entlassen [die Tochter] in fremde Gegend als Menschenbraut; ich meine Tochter auf den hohen Hügel in die graue Erde zu den Seelenbräuten.

10. Besuchen werde ich früh und spät meines Töchterchens Grabhügel, werde begießen mit schmerzlichen Tränen deinen Grabhügel. In welchen Kräutlein wirst du aufsprießen, in welchen Zweigen dich ausbreiten, in welchen Blättern ausschlagen, in welchen Blüten aufblühen?

11. Wenn du auch aufsprießen, wenn du auch dich belauben wirst, alle Kräutlein sind wieder verwelkt von meinen Tränen, womit ich sie begieße.

Str. 2. Die Mutter spricht allgemein ihre einstige Hoffnung aus, die Tochter im Brautschmuck aus dem Elternhause entlassen zu können.

Str. 3 fängt dann die unmittelbare Beziehung auf Hochzeitsgebräuche an: ‘zu meiner Tochter Mädchenabend’. Am Hochzeitsabend kommen die Gäste, die Mädchen, Freundinnen und Gespielen der Braut, schmücken sie mit dem Rautenkranz u. a. und singen dabei bestimmte Lieder. Dieser Abend heißt *mergvakaris* ‘Mädchenabend’.

Str. 4 und **5** beziehen sich auf den Abschied der Braut aus dem Elternhause. (*atsideivojimas* = mit Gott [su dievu] sagen). Sie verabschiedet sich von allen Anwesenden, Eltern, Verwandten, Nachbarn, die als Gäste da sind usw. Die Mädchen singen dabei ein darauf bezügliches Lied; so heißt es z. B. in einem solchen Liede (*Juškevič*, *Svodbinė rėda* S. 55): Warum weinst du Schwesterchen, warum weinst du Junge? Willst du dich nicht verneigen, Schwesterchen, vor den Nachbarn? Geh durch die Stube, falle zu Füßen deinen Nachbarinnen! Das lange Lied wiederholt jedesmal die gleichen Wendungen bei Vater, Mutter, Geschwistern usw. Die Totenklage gibt mit den Worten: ‘neige dein Köpfchen’ usw. (Str. 4), ‘verneige dich vor allen Verwandten’ (Str. 5) den Gebrauch wieder.

Str. 6. ‘wähle dir Brautschwestern’, *pamergės*; es sind Mädchen, die bei den verschiedenen Akten der Hochzeitsfeier die Braut umgeben, namentlich eine, die eigentliche *pamergė*, ist beständig um sie. Das Wort ist hier durch ‘Brautschwestern’ übersetzt, da etwa ‘Brautjungfern’ doch einen andern Sinn geben würde.

Str. 7. ‘lassen zum Heimbesuch kommen’ (lit. *jos sugrąnżins į sugrąnżtėlus*) bezieht sich auf einen Brauch nach der Hochzeit, den ersten Besuch der Neuvermählten im Elternhause der Braut, lit. *sugrąžtai* ‘Rückkehr’.

Str. 8 kehrt die gleiche Wendung wieder, außerdem wird in Verbindung mit Str. 7 der Gegensatz des Brautstandes der toten Tochter zu dem der lebenden Mädchen ausgesprochen, diese werden Bräute der Menschen, die Tote aber kommt unter die Bräute der Seelen, der *vẽlės* (sg. *velẽ*), das sind die Seelen der Abgeschiedenen; sie geht, wie es in andern Totenklagen heißt, ins Land der Seelen (*į veliũ žẽmę*), setzt sich auf die Bank der Seelen (*į veliũ sůlẽlį*).

ZU CORMACS GLOSSAR.

Von R. Thurneysen in Bonn.

Die folgenden Zeilen sollen ein Gruß des Bonner Sprachwissenschaftlichen Seminars an den Senior der Keltologie in Deutschland sein.

Zwei längere Artikel von Cormacs Glossar, *prull* und *Mug Éme*, finden sich außer in der Cormac-Überlieferung auch für sich, der erste in zwei, der zweite in einer Handschrift. Da sie durch K. Meyers Abdruck allgemein zugänglich geworden sind, ergab die Frage, wie sich die Versionen zueinander verhalten, namentlich ob die letztgenannten aus Cormac ausgezogen sind, oder ob sie selbständig auf seine Quelle zurückgehen, ein geeignetes Thema für die irischen Übungen im Wintersemester 1913/14. Ihre Untersuchung hat nun aber noch ein Resultat gezeitigt, das über meine Erwartungen hinausging, indem sie ein ziemlich klares Bild der Überlieferung von Cormacs Glossar selber ergeben hat, des Verhältnisses aller Handschriften zueinander. Dieses Resultat genauer herauszuarbeiten haben namentlich zwei Mitglieder des Seminars, Herr William O'Brien und Fräulein Anny Power (de Poer), beigetragen, deren Arbeiten im folgenden mitverwertet sind.

Die bisherige Ausgabe von Cormacs Glossar ist bekanntlich eine äußerst zerstückelte, indem jeder Herausgeber jeweils nur eine Handschrift, etwa mit einigen aus anderen geschöpften Varianten, abgedruckt hat; auch K. Meyer hat in Anecdota IV zum allgemeinen Bedauern auf eine kritische Ausgabe verzichtet. Die Korrekturen des Textes ergeben sich deshalb manchmal als Verschlimmbesserungen, indem kein Herausgeber sich die Handschriftenverhältnisse klar gemacht hat und daher oft die ältere Lesart nach der jüngeren 'korrigiert' worden ist.

Mit der Aufzählung der Handschriften verbinde ich gleich die Angabe unserer Hauptresultate. Die Begründung folgt unten.

L. Die wichtigste Handschrift ist zunächst die Oxforder, Laud 610, fol. 79a—86a,[1]) weil Seaan Buidhi Ó'Cléirigh, der Schreiber im Jahre 1453, nach seiner Unterschrift und dem weiteren Inhalt der Hs., namentlich auch seiner Anmerkung auf fol. 116b[2]) direkt aus *Saltair Chormaic* (auch *Saltair Chaisil* genannt) geschöpft hat, der vermutlichen Urhandschrift des Glossars. Doch hat diese Kopie bekanntlich zwei große Mängel. Erstens ist die größere Hälfte des Glossars (von A bis gegen Ende I) durch Blattausfall verloren gegangen. Zweitens hat der Schreiber, der schon früher einzelne Artikel übergangen zu haben scheint, namentlich von S an stark gekürzt und mit dem gekürzten Artikel *turigen* seine Abschrift ganz abgebrochen, so daß der Schluß von T und der ganze Buchstabe U fehlt. Beiden Mängeln kann aber etwas abgeholfen werden.

M. Daß das Buch von Hy-Maine (R. Ir. Ac., D. II, 1), fol. 177a—184a, Cormacs Glossar enthält, hat zuerst K. Meyer, Anecdota IV, S. VII[1], angemerkt, ohne aber von dieser Handschrift Gebrauch zu machen. Es ist äußerst liederlich geschrieben, wie das unten gedruckte Spezimen zeigt, und könnte also auf den ersten Blick wertlos scheinen. Meine Aufmerksamkeit wurde darauf gelenkt namentlich durch Meyers Bemerkung, es schließe wie L mit dem Artikel *tuirigcin*. Eine Abschrift der Artikel *prull* und *Mug Éme* verdanke ich der großen Freundlichkeit von R. I. Best. Der erste derselben bestätigt, was man vermuten konnte, daß es sich im wesentlichen um eine (indirekte) Kopie von L handelt. Da der Schreiber zwar schlecht kopiert, aber selten willkürlich ändert, ist die Handschrift für den in L verlorenen ersten Teil des Glossars von allererstem Wert. Die Vorlage hatte freilich noch eine zweite Quelle benutzt; s. darüber unten S. 36.

LL. Der in L ausgelassene Schluß kann ergänzt werden durch das im Buch von Leinster (Faks., S. 179) eingeheftete Pergamentblatt, das das Ende des Glossars enthält und zufällig gerade in der Mitte des Artikels *turigein* anhebt da wo L abbricht.[3]) Nach der Unterschrift stammt das Blatt, das kleiner ist als die echten Blätter von LL, nicht vom Schreiber dieser Handschrift,[4]) sondern von einem Conchub(ar) in *Cluain Ḟata* (Clonfad, Grafschaft Westmeath). Aber sehr viel jünger wird es nicht sein. Da es die Artikel *prull* und

---

[1]) Hgg. von Stokes, Transactions of the Philological Society 1891—92.

[2]) Zs. f. Celt. Phil. 9, 485[1].

[3]) Hgg. von Stokes, Three Irish Glossaries, S. 44f.

[4]) Windisch, Tain Bo C., S. 910.

Mag Éme nicht enthält, konnten wir es in unsere Untersuchung nicht einbeziehen. Das Verhältnis zu den anderen Handschriften bleibt also noch zu bestimmen.

B. Am frühsten wurde Cormacs Glossar in der Gestalt bekannt, die das Leabhar Breac, S. 263—272 des Faksimiles, enthält, durch die Ausgabe von Stokes[1]) und die Übersetzung von O'Donovan,[2]) und darnach pflegen unsere Wörterbücher zu zitieren. Nun scheint diese Kopie zwar treu, was die Anzahl der Artikel betrifft; sie hat sie wohl weder vermindert noch vermehrt. Aber außerordentlich ungetreu ist die Überlieferung des Wortlauts. Die einzelnen Abschnitte sind ganz willkürlich ausgeschmückt und modernisiert, ungeläufige Ausdrücke durch andere ersetzt usw., nicht vom Schreiber von B, aber von seiner Quelle. Außerdem sind noch nach einer andern Quelle Korrekturen eingetragen worden, wie ich Zs. f. Celt. Phil. 9, 228 an dem Artikel *fir .i. find* zeigen konnte.

Y. Die Kopie im Yellow Book of Lecan, Faks. S. 255—283,[3]) ist korrekter geschrieben und im Wortlaut treuer als B. Aber auch sie hat viele Zusätze zu den einzelnen Artikeln, und namentlich hat sie bekanntlich am Ende jedes Buchstabens eine Reihe neuer Artikel beigefügt, die 'Additional Articles' in O'Donovans Übersetzung. Es ist schade, daß Meyer sie in seiner Ausgabe nicht ebenso gekennzeichnet hat, da sie leicht den Novizen irreführen können, ja Meyer selber irregeführt haben, da er S. XVII[1] einen Passus eines solchen Zusatzartikels zur Bestimmung des Entstehungsortes von Cormacs Glossar verwendet.

Hm und **Hf (Hfm).** Die Papierhandschrift H. 2. 15 in Trinity College (Dublin) enthält zwei Abschriften des Glossars.[4]) Die eine, vollständige auf S. 155—178 (77—102) ist von Dubhaltach mac Firbhisigh (Duald oder Dudley Mac Firbis) geschrieben, der 1670 gestorben ist; ich bezeichne sie mit **Hm**. Bei der andern, S. 89—115 (11 bis—37), sind die beiden ersten Seiten so beschädigt, daß etwa die Hälfte der mit A und B beginnenden Wörter verloren gegangen ist. Sie ist (nach Best) von zwei Händen geschrieben, deren eine nach einer Beischrift

---

[1]) Three Irish Glossaries (1862).

[2]) Cormac's Glossary, translated and annotated by the late John O'Donovan, ed. Wh. Stokes (1868).

[3]) Hgg. von K. Meyer, Anecdota from Irish Manuscripts IV (1912).

[4]) Siehe namentlich Stokes, Three Irish Gloss., p. VIII, und Abbot, Catal. of the Mss. in the Library of Trin. Coll., S. 327. 328.

S. 114 einem Flann angehört. Auch sie stammt wohl aus dem 17. Jahrhundert; ich bezeichne sie mit **Hf**. Stimmen beide Kopien zusammen, so gebrauche ich **Hfm**. Eine Kopie oder Kollation der Artikel *prull* (Hf 110, Hm 173) und *Mug Éme* (Hf 106, Hm 169) verdanke ich wieder Bests Güte; doch bricht Hf im Artikel *prull* gleich nach den ersten Sätzen mit 7 *rla.* ab. Beide Abschriften gehören aufs engste zusammen und sind wohl nach derselben Vorlage gemacht. Ferner stimmen beide, wie schon Stokes bemerkt hat, mit Y außerordentlich genau überein, nicht nur in Zahl und Gestaltung der einzelnen Artikel, sondern auch in Schreibfehlern und orthographischen Besonderheiten. Daß es dennoch Bedenken hat, sie als aus Y geflossen anzusehen, wird sich unten zeigen.[1]

H. Nur die zwei Artikel *prull* und *Mug Éme* enthält die Hs. des Brit. Mus., Harl. 5280, fol. 75.[2] Meyers Ansicht (S. VIII), ihre Vorlage beruhe nicht auf Cormacs Glossar, sondern stamme aus einer älteren Zeit (aus Cormacs Quelle), hat sich uns nicht bestätigt; sie geht vielmehr auf Exzerpte aus Cormac zurück.

N. Die Hs. der R. Ir. Ac., 23. N. 10, S. 74, hat nur den Artikel *prull*;[3] er zeigt fast alle Umgestaltungen, die sich in B finden, fließt somit mit diesem zunächst aus einer gemeinsamen Quelle. Auch er ist also ein Exzerpt aus einer Cormac-Handschrift, hat aber mit H nichts zu tun, wie man bei dem sonstigen ähnlichen Inhalt von N und H wohl hätte vermuten können.

Ich lasse zunächst einen Abdruck des Artikels *prull* nach M (fol. 182 v°, b) folgen, um von dem Charakter dieser bisher nie beigezogenen Handschrift einen Begriff zu geben.

1. [182 v°, b] Prillaigh bligudh 7 medughud ut dixit inghean hi nDulsaini in bain leteard fria Seanchan Toirpist i Ma*n*ind .i.
immomloisgeadh medona p*r*uill.
Frisgart iarum int eicsine di*n* muin*n*tir Seanchain .i.
in ceard m*ac* hui Dulsaini o Licc do Tarrsaighi Tuill. 5
7 as de tra bai do Senchain isin. tocrasdar fair teach a Manaind .i. feacht amussa do cor cuarda indi. cæca egeas a lin conmotha eicsiniu is mardho buidhein riamh amach naele neg*e*s samhail in cumdaig bi

[1] Eine moderne Papierkopie von Peter O'Connell, die zu derselben Klasse gehört, erwähnt Stokes, Three Irish Gloss., S. VIII. Doch sagt er nicht, aus welcher Handschrift sie abgeschrieben ist.

[2] Hgg. von K. Meyer, Anecdota IV, S. VIII—XIII. [3] Ebd. XIII—XVII.

im Ṡeanchan cidh cian mota a thugain ruadh 7 rl. Arombui deach
10 dā do timtaigibh fer Gedail is*ed* bertar impu inde crichis cean.

In tan [183 r, a] t*r*a docunlaigsead for fairge 7 togarsadar aurlund f*r*i tir, adaglasdar gilla eicuisc am̄ dastai i*n*nandiad den tir: nomleicid se lib alse. doecht uile in gilla. i*m*podhata leo iarum a lecud cuchu, ar ba fæ leo i*n* buidhen comadas in*n*a neill, ar ba docruidh a egosg. in
15 tan ceadm*us* combeireadh neach aoener f*or* a edan, noteighędh a thoisc di gurben fora di culaigh. a congrus craice do tar a mhullach go maithan a dha imdaid, ata la neach asidh cidh mbadar chaibh a incinde 7 romebhadar trea chlocean*n*. churatir ogh lun a da suil, duibhither ec, luaithidhir fiamumui*n*. buidithir or rind a iacla, glaisidhthir bun cuilind
20 amun. a da lurgun lom cæla da seir birdha breac dubha fo. diatallta de in creat bai ime, nipo deachmaing teacht dī f*or* imirgi a hoenur mu*n*a fuirmithear cloch fuirri armbudh go mor fria Seanchan 7 asb*er*t fris: beotar baeuasa deitsiu olsi olldas m̄re f*or*tuallach f*or*bæth fil imut. niseidair leatsu ol Seanchan tid*eacht* irsind luith isin curach.
25 p*r*omthit arse. cei*n*dti iarum iarsin luid isin curach luathidhthir lochaidh iar forgamhain combai isin curach. ba suail tra goroibthidhe in curach cona lucht arindi rambrochsat ind eicis rasom asindala leith in leastair isa leith naill 7 asb*er*tadar am*al* bidis andnænghin: docorba feisd a Seanchan. bid si do muin*nter* uile *acht* ænearlamh docom tire. as desin
30 rohainmnigheadh doson Seanchan Toirpist .i. Seanchan toirpist.

Recat iarum i Manaind. do fagsadar a cobhlach a tir. ambadar a tir ag imeacht iarsin traigh, gofacada*r* in seantaimne moingleith moir forsin cuan arin carraic ag buain feamnaigi 7 in muirthoiraigh oilcheana. airigdhai a cosa 7 a-llama *acht* nobi edach uimpi 7 bai
35 infad gorta fuirre. 7 ba liach on im̄, ar ba sisi in banlece*r*d inghean ui Dulsaini de Muscraighi Liach Tuill a crich ua Figheinte. docuaidh sidhe dī ar cuairt Eirind 7 Alban 7 Manand 7 ba marb a muin*n*ter uile. bai iarum a brathair m*ac* ua Dulsan̄ ceard amra eisidein ag iarmor*acht* fa c*r*ithaibh Eir- 7 nifuair hi 7 rl.

40 In tan dī adcon*n*aic in teantainde in eigsi, immoscoem gocuir ceptar he. asb*er*t iaramh aroile dibh : mathi re immid comairc. Seancan eigeas Eir- uile 7 rl. Inobiad humel do Seanchan oilsi anad romaitheasgsa. rombia em ol Seancan.

nipsa eolaidh imnidh adpaidh ceso femmumhain mbolgaigh
45 [mbuing.

Ceate a leath chomorg. sochtaig iaramh Seancan 7 int eigeas uile. doling lasodhain in gilla reimep*er*the ar beolu Seancain anasb*er*t: an caillęch na haigaildai Seanchain, ni comadais daith. Atomglaithe

se amh neol intai cealladar nacaile [183 r°, b] tin muintir se. Cidh dī ol in bainlecerd, cate leathrann and oilse. 50

Deimin cairge mara Manand doroine mor salann sund.

is fir sin olsi. 7 ni leathrand isiu dō .i.

imomloiscead modanadh pruill

cate a leathrann a Ṡeanchain beos. an n̄ ol in gilla og saidhidh det agallma Seancain. nitacealladar em. Cs̄ dī cadelat snabsem oheniseam: 55

in cerd mac hualsaine o lic do carraig tull.

fir soin ol Seanchan. is tusa inghen ua Dulsaine in banlecerd oceathar cuingidh seacno Eir-. Is me am olsi. ḟothraichter la Seanchan impe 7 dodeachaigh le Seanchan a nEirind.

In tan tra dō tainig Seanchan a nEirind, gofacadar in gilla nemepertæ, ba hoglach go moing orbuidhe cais ind charra meannchrot. tlacht righ nime, dealb as oireaghdha atceas for duine fair. dotæth [for dingair .i. ros fidbuidhe 7 ros[1])] deisel Seanchan 7 a muinnter 7 uoscamh apperuit[2]) ex illo t-pere. dubium itaque non est quod ille poematis erat xp̄c. 65

[1]) Die eingeklammerten Wörter sind aus dem folgenden Artikel *Ross* in diesen Text geraten.

[2]) Über *per* ein *a*.

Im folgenden suche ich als Grundlage für die Bestimmung des Handschriftenverhältnisses den Text möglichst so wiederherzustellen, wie er im Saltair Cormaic gestanden hat; also nicht fehlerlos, denn auch die Urhandschrift hatte einige Fehler (s. u.). Die Lesarten von *M* gebe ich beim Artikel *prull* nicht, da oben das Ganze gedruckt ist. Bloß orthographische Varianten sind meist nur da verzeichnet, wo sie für die Handschriftenverhältnisse von Bedeutung sein können, oder wo die Schreibung des Originals nicht ganz sicher ist. *Y* vertritt *Hm* und *Hf* mit, soweit deren Abweichungen nicht bedeutungsvoll sind.

1. Prull .i. aidbligud 7 métugud, ut dixit ingen húi Dulsaine in banlécert fri Senchan Torpest hi Manainn .i. 1

immom·loiscet mo de[1]) n-o prull.

1 Prúll *B* aidbliugud mor *Y*, áidbliugad mor *B*, aidbliugad mor *N*, aidbliugath *H* médugud *L*, medug- *H*, metugad *YBN* uí *H* Dulsaini *L*, Daulsine *H*, Duldsaine *N* 2 banlecerd *H*, bainlicerd *N*, bannlicerd *B*, bainlethcerd *Y* Seanchan (.i. Torpest) *N*, Tórpeist *B* hiManaind *L*, imManainn *YN*, aManand *H*, *om.* *B* .i. *om.* *BN* 3 ïmanomloiscet *L*, himumm loscit *B*, immosloiscet *N* dínó *B*, danoo *H*, dano *N* prúll *B* (*nach Stokes*)

Frisgart iarum int écsine di muintir Senchain .i.
5 in cherd *mac* húi[2]) Dulsaine o Liacc[3]) do Taursaige Tull.

Is de *tra* búi do Ṡenchan anísin. Do·corastar fair techt i m-Manainn .i. fecht aniusa[4]) do chor chuarto indi. Coíca écces a-llín cenmotha éicsiniu. Is[5]) má rod·buí riam di*du* im nach n-aile n-éices samail in chumdaig búi im Senchán cid cenmotha a thugin suad 7 rl.
10 A-rro·mbuí[6]) dech da*no* do thimthagib flathe fer nGóidel, iss*ed* bertatar impu ind écis chenae.

In tan tra do·cumlaiset for fairgi 7 do·corsatar aurlunn fri tír, ata·gladastar gilldae écuisc anindastai ina ndigaid den tír. 'Nom·leicid se lib', olse. Do·écet uli in gillae. Nipu data leo iarum a lecud cucu;
15 ar ba fáe leo nibu én comadas inna n-éill, ar bá dochruid a hécosc. In tan cetamus do·bered nech a mer for a etan, no·téged a thoesc di

4 Friscart *HY*, Fritgart *N* ierum *H*, iarom *YN*, *om. B* éxine *H*, exine *N*, eigess *Y* dei *H*, do *B* Senchan *H*, *B*, Sen- *N* .i. *om. N* 5 cerd *alle außer L* Daulsine *H*, Dullsaine *B*, Dilsaine *N* Liac *Y*, Liag *N*, Liaig *B*, Líc *H* Taursaigi *L*, Tursaige *YN*, Thairrsaig *B* *Nach* Tull *bricht Hf mit* 7 rl-a *ab* 6 tran *N* bái *B*, roboi *Y* anísein *L*, annísin *H*, innísin *YB*, andisin *N* Docorustar *BN*, Deicorustar *H*, Docorustair *Y*, Tochairastar *L* 7 imManaind *LN*, amManoind *H*, aManaind *YB* edón *H* nainiusa *NH*, nainius *Y*, a aínessa *H*, aínesa *B* cor *H*, chur *BN* cuarto *Y*, cuardo *H*, chuarta *L*, cuarta *B*, a chuarda *N* indei *H*, inde *N*, innte *B* cóeca *L*, caoga *Y*, ceoga *N*, 7 l. *B* eices *L*, éces *B*, eces *N*, egess *Y* a líon *H* 8 cenmothæ *Y*, cinmothat *B* eixíni *H*, ecsine *YB*, exíne *N* Is ing ma rodmbæi *Y*, Ni·rabe *N*, Ni·roibe *B* dī *om. HBN* um *B* naili *HL*, oile *Y*, araile *B*, arali *N* néci*us* *H*, éces *B*, eces *YN* 9 boi *HNB*, robæi *Y* um *LB*, am *H* cid *om. YBN* thugain *L*, tughin *H*, thughan *N*, tughan *Y*, stuigen *B* 7 rl. *om. H*, *für* 7 rl. arrombui : iss*ed* on robui *BN* 10 Anrombui *H*, Anromba *Y* dig *BN* dā *om. YBN* do thimthaigib *L*, de timthaighid *H*, do timtagaib *Y*, do tamtigib *B*, do thaimtigib *N* flatha *YN*, *om. LB* fer *LB* inrucsat (*für* i. b.) *B*, inrugsat *N* 11 imbpu *H*, umpu *L* éicis *L*, and ecis cena *H*, ind ecis chena impu *Y*, na hecis alchena impæ *N*, na hécis olchena umpu *B* 12 tran *N* docomluset *H*, dochumlasat *N*, dócomlasat *B* fairrge *B*, fairrgi *Hm* dochorsatar *L*, docorustar *HYBN* aurlund *H*, aurlond *B*, aurland *N*, a lui no urland *Y* 13 adagladastar *Y*, atagladhustar *H*, adglasastar *B*, adgladustair *N* gillae *Y*, gillæ *HN*, gilla *B* ecoisc *H* anind*u*stai *H*, anind*u*stae *Y*, am̄ dastai *L*, inecoisc (*für* é. a.) *N*, anécoisc *B* ndidaid *H*, ndiaid *LY*, don tír ina ndiaid(-g) *NB* Nomlecidse *H*, Nomleicidsi *N*, Nomlécidsi *B* 14 olsé *LN*, alse *H* Defécet *H*, Dḟéchsat *B*, Dechad *N* huile *L*, uile *YN* in gilla *L*, an gillæ *H*, fair *BN* Niipu *L*, nibu *Y* leu *H* iarom *Y*, ierum *H*, *om. BN* chucu *L*, cucae *Y* Níba cáin leo a écosc (ind ogl*ach* a eccosc *N*) na a lécad (leco *B*) leo *BN* 15 ba *om. H* fæ *HY* leu *H* nibo oen *H*, nip nen *Y* comad*us* *Y*, comadhuis *H* ina *HY* dochr- *H*, dochraid *Y* eccu*s*c *H*, ecuscc *Y*. *Für diesen Satz haben BN*: ar niba (nirbo *B*) hén comad*us* (comadaiss *B*) dia n-elta hé for a écosc ndochraid (n-adetig *B*) 16 tra *B*, tran *N* (*für* cetamus) domberead *H*, dosberead *B*, dosberith *N* nech *om. HBN* édon *H*, édan *B*, etann *N* notheged *LY* de *H*, do *N*

gur brén for a di chul*aid*. A chongrus craice do dar a mullach commoithan a da imdad;[7]) ata la nech assid·chid, batar caib a hinchindi ro·mebdatar tre a chlocenn. Cuirrithir og luin a dí ṡuil, duibidir écc, luaithidir fiamuin. Buidithir ór rinn a fiaclae, glassidir bun cuilinn a 20 mbun. Da[8]) lurgain lomchoila, da ṡeirr[9]) birrdai brecdubai fou. Dia·tallta de in ceirt bui imbi, níbu decmaing di techt for imirgi a hoenur, mani·fuirmithe cloch fuirri, ar imbud a-mmíl.

Do·rriucart co-mmor fri Senchan 7 as·bert fris: ‘Bea torbachsu[10]) deit siu’ olse ‘oldas ind ré foruallach forbaeth fil immut’. ‘In setir 25

17 brian *H* dib cul- *Y*, di cluais *H*, tria cluasaib a chuil siar *N*, no·mhebdais srotha do ghur brén tria cluasaib a chúil siar *B* chraiche *L*, craicei *H*, crace *Y*, craiche *Hm*, Di chroiss (*für* A ch. cr. do) *B* tar *YNB* 18 imdaid *L*, imdæd *Y* com. a da i. *om. BN* lia nech *H* assidcid *L*, assidchíid *H*, asitchid *Y* bót*ar* *H*, badhar *L* inchinde *HY* 19 rumebhdatar *H* tria *Y*, triæna *H* Cuirrither *H*, Cuirritir *Y* duibidher *H*, duibithir *L* 20 luiathidir *L*, luathidir *H* fiamum *L*, fiamain *H*, luaithitir fiamain duibidir éc *Y* Buidither *H* rind *Y* fiacla *L*, a fiacuil (*für* rinn a f.) *H* glaisitir *Y*, glaisit*her* *H* 21 Di *H* ṡeirith *Y* birrda *H*, birdae *Y* brecduba *LY* foe *YH* *Für die Beschreibung von* ata la nech (18) *bis* fou *lesen N und B*: ba cosmail bat*ar* coib a inchinde (ba cosmail fria snige tepersu a inchinde *B*) arroemuid (a roemaid *N*) darroeib (*lies* dar oeib?) do mad (*lies* ’ma) comuamanda (comuanna *B*) a chind 7 a chlo(i)cind; ni·anad ic tóla (oc tolæ *N*) brénta (brentæ *N*) .ᵹ. Cuirrith*ir* (h)og luin a di ṡúil, luathith*ir* léig muilind a ḟégad, comdub fri ḣéc a drech, cuirre ina (cuirri na *N*) corr auróchala a da ngruad (a dhá gruad *B*). Sithith*ir* (Sithiger *B*) urbuinde (urbruinde *N*) gabond (ga..nde *N*) a ṡrón, mar sigemnaig builg gaband (*om. B*) oc berbad míanaig súgad 7 imlécad a anala (a an. *om. N*). Ni·bendais uird do cháeir (chair *N*) derg, a mbendais a beoil do the(i)nid. Luaithith*ir* (Luathaigth*ir* *N*) fainle (fándli *B*) no fiamuin he for lár. Buidith*ir* (Buidigth*ir* *N*) or rind a fiacal, glaisithar (glassi *B*) cu(i)lend a mbun. Da lurgain lomchæla lanbreca fæ (fai *N*), da ṡe(i)rid birrdhai (birdai *N*) buidi brecduba. A lurga mar chu(i)gil, a sliasat mar ṡamthaig, a más mar lethmæthail (leth maothal *N*), a brú mar miachbolg, a brá(i)ge mar bra(i)git cuirre, méit muilcind (mulchenn *N*) milead (milid *N*) a chend. Librith*ir* gabla a lama, méitih*ir* (meitigth*ir* *N*) dornu (durna *N*) mogad (.i. im sirobair, *Glosse in N*) a durna. 22 dei *H* in cheirt *Y*, in ch. combrecc *B*, in ch. combrec clithar diabultæ *N* boi *B* imbe *H*, uime *YBN* níb *H* decmoigg *H*, decnaig(-d) *NB* techt di *Y* imirghi *L*, imirge *H*, imirci *N*, imirce *B* a æнur *B*, a aonar *N* 23 minafurmithea *B* uirri *H*, fuirre *Y*, forri *B* imbat *N*, immat *H*, imat *Y* a míl *LY*, a mil 7 rl. *N*, ar i. amm. *om. B* 24 Doriucart *Y*, Deriucart ierum *H*, Dorogart tra *B*, Dorogairt tran *N* co mor *H*, o guth mor *Y*, ó diucaire móir 7 atbert (adbert *N*) fri Senchan *BN*, isbert *Y* ris *H* Bem *Y*, Biam *B* (*nach Stokes*), Bam *N* torbachasu *L*, torbachsui *H*, torbachsa *Y*, tarbachsa *N*, torbachu *B* 25 dit se *H*, deit *BN*, duit si *Y* al .ui. *H*, *om. YN* olldas *L* in re *N*, ind iel *H*, in écsi no in re *B*, ind ne no ind re no in de *Y* forthuallach *L*, forualluch *H* forbæth (forbaoth *N*) imchumachtach út *BN* imut *L*, immat *HY*, umut *N*, umat *B* setar *HN*, indestar *B*

lat' ol Senchan 'tuidecht iarsind lúith issin curach?' 'Promfit' olse. Cingthi iarum iarsind luid isin curach luaithidir lochaid iar forgarmuin, co mbúi isin curuch. Ba suaill tra co·rrobdithe[11]) in curach cona lucht, arindi ro·mbrogsat ind eiciss riam som asindala leith ind lestair
30 isa-lleth n-aill, 7 as·bertatar am*al* bid asind oéngin: 'Tot·rorpai peíst, a Senchan. Bid si da*no* do muinter huile, acht con·erlám dochom tire.' Is di sin ro·ainmniged dosom Senchan Torpéist .i. Senchan do·rorpai peist.

Recat iarum i Manainn. Do·fócbat a coblach hi tír. A mbatar
35 di*du* oc imthecht iarsin tráig, con·acatar in sentaindi mongléith móir forsin carraicc oc buain na femna 7 in muirthoraid olchenai.[12]) Airegdai

26 latsu *L* tichtu *N*, tigtu *B* iersind luith *H*, iarsinn luid *N*, iarsin láid *B*, iarsin lui *Y* isin *HYBN* churach *L*, curuch *H* Promfid *H*, Promthit *L*, Proimfimít fris *B*, Prom*m*fimit fris *N* 27 Cingthe *Y*, Cingid *BN*, Ciggidh *H* iarum *om. BN* iarsin luidh *Y*, forsind luid *N*, forsinláid *B* isan curoch *H* luathithir *H*, 7 ba luathidir (-it*hir*) *NB* iar *om. BN* forgamuin *L*, forgarmain *Y*, for garmain no grib da (imma *N*) net (neid *B*) no seig do aill in side ruc *BN* 28 co mbai *Y*, co mbói *B* curach *LYBN* 7 ba *BN* suail *L*, suaild *H* tran *N* corroibdithe *Y*, corroibthide *L*, corrabdithe *H*, nach·baite (·baiti) *BN* cona l. *om. BN* 29 arandhi *H*, iarsindni *N*, iarsinni *B* rombrochsat *L*, robrogsat *N*, robroccsat *B* eicis *L*, ind e. *om. YBN* riasom *L*, re(i)misium *NB*, roimesium *Y* isalleith *L*, issalleth *H*, isindara leth in l*estur* 7 in leth naill dosum (*für* asindala *etc.*) *Y*, isandara leth don lestar 7 in leth naill dosum *N*, isindara leath. in leath naill dosum (*so!*) *B* 30 aspertatar *H*, atbertatar *Y*, atbertsat *B*, a ... sat*ur* *N* am. bid *om. B* assin oenghin *H*, a haongi(u)n *YN*, a hæ̜ngin *B* Totropai *L*, Dotrorbai *HYB*, Dotrorba *N* beist *BN*, pest *HY* 31 Senchain *YN* Bíd *L*, et (7) bud hisin *NB* dno *H*, *om. YBN* de muindter *H* connernam no connerlam *Y*, coroisium (corroisim) tir *BN* docum *HY* 32 tíri *L*, tiri *H* disein *L*, deisin *H*, desin *YBN* rohainmniged *LBN*, robai *Y* dosum *Y*, *om. BN* Torp*est* *Y*, Toirp*est* *H* 33 dororbai *H*, dororpa *B*, dororba *YN* p*est* *H*, p*est* no paist *Y* 34 Rec(c)ait *HYB*, Regait *N* iarom *YN*, ierum *H* Manaind *LY*, co Manainn (-aind) *NB* Dofacbud *H*, Fonacbat *Y*, 7 facsat *BN* i tir *Y*, a tir *N* Ambadar *Y* (*aber* ambatar *Hm*), am*al* batar *BN* 35 dī hi tír *L*, diú *H*, *om. BN* ac *H*, oc i. *om. B* iersin *H*, isin *BN* conacutar *H*, confacatar *N*, conḟacutar *B*, gofacatar *Y* int sentond (*unter der Zeile*) *H*, int sentuinne *Y*, in sentuinde (-uinne) *NB* mo(i)ngleith mifrig(h) *BN* 36 iarsin *Y* carraic *YBN*, mongl. m. f. c. *om. H* *Zwischen* carraic *und* oc *schieben YBN ein*: (Sentuinde .i. caillech *N*, *nur* .i. caillech *B*) ut poeta dixit (dicit *B*): Sentuinde (Sentuind *B*) 7 senbachlach | rop sés rophuis (r̃affass *N*, rap*us* *B*, *in Y u. N Glosse*: .i. scuap adnacail [anacuil *N*]) a crinfeis (crinḟes *B*) | acht nochan·fognat (nochonfagnat *N*, nocoḟacnat *B*) mac dé | is ni·thabrat (·thabair *B*) a primleis (primles *B*, *mit der Glosse*: .i. a primite *Y*, .i. a primgein no a primitiæ *N*, .i. a primgin *B*). Amlaid bui (boi *B*) in chaillech (caillech *YN*) forsin (forin *Y*) traig . . na femnai *H*, na femnuige *Y*, na femnaige *N*, ḟemnaige *B* an muirtoraith *H*, in murthor- *Y*, murthor- *B*, in murtor- *N* olcenai *H*, olchena *YN*, olcena *B* Airechdæ *N*, Airechta *B*

gratai a cossa 7 a-lláma, acht nad·mbui etach maith impe, 7 búi anféth gorta fuirri. 7 ba liach ón im*murgu*, ar ba sísi in banlécerd ingen hui Dulsaine de Muscrugu Líacc Tuill a crích Húa Fidgenti. Do·chuaid side di*du* for cuairt Éirenn 7 Alban 7 Manann 7 ba marb a muinter 40 huile. Bui iarum a bráthair mac húi Dulsaine, cerd amrae side da*no*, oca hiarmóracht fo chricha Éirenn 7 nís·fuair 7 rl.

In tan di*du* at·condairc int šentainne inna heícsiu, immos·coemor-cuir ceptar hé. As·bert iarum alaile díb: 'Ni a thíre immid·comairc. Senchán heices Héirenn huili i[n]se'.[13]) 'Innot·bia de humeldoit, a 45 Sencháin', olsi 'anad frimm athesc sa?' 'Rom·bía ém' ol Senchán.

'Nipsa eola imnid adpaig,[14]) ceso femmuin mbolgaig mbuṅg. Cate a lethchomorgg?' Sochtaid iarum Senchan 7 ind éicis huili da*no*. Do·ling la sodain in gilldae remeperthe ar beolu Senchάin, a

37 gratæ *HN*, grata *Y*, grada *B* a láma *LB*, a laime *N* natmbui *Y*, natbúi *L*, natbi *BN* edg(h)ud *BN* maith *om. H* impi *L*, nimpe *Y* 7 *om. B* bue *H*, bái *Y*, boí *B* anféith *YN* 38 gortæ *H*, na gorta *B*, na gortæ *N* fuirre *Y*, lée *BN* 7 *om. BN* son *YNB* dī (*für* im̄) *BN* ár *L* sísin *H*, hi *BN* bainleccerd *Y*, ban(n)licerd *NB* ingin *YN* ui *Y*, au *H*, .h. *BN* 39 Daulsine *H*, Dilsaine *N* dé *L*, di *Y*, do *BN* Muscraige *Y*, Muscraide *HBN* Liac *HBN*, Liach *Y* Thuill *B*, Thu[i]ll *N* Ua *HY* Fígenti *L*, Fidgeinte *H*, Ḟídgn̄ti *B* condechaid *BN* 40 idhe *Y*, *om. BN* dī *om. LBN* cuaird *L* Héirenn *L*, nErenn *H*, Erenn *B*, .H-. *N* Alpan *HB* Manund *H*, Mannand *Y*, 7 M. *om. BN* comba *NB* 41 uile *Y*, uli *HB*, nuili *N* Bai *HY* iarom *Y*, ierum *H* ui *Y* Daulsine *H* amrai *H*, amra *Y* sidhe *LY*, *om. H* dā *om. L* 42 aca *Y* chrichuib *H*, crich *Y* Héir- *L*, Erenn *H* Bui (Boi *B*) tra (tran *N*) in cerd mac .h. (hu *N*) Dualsaine (Dillsaine *N*) a brathair oca hiarraid (hiaraid *N*) fo (H)erinn *BN* acht ni·fuair (ḟuair) *NB* 7 rl. *om. HB* 43 Atan *Y* tra *B*, tran *N* atconnairc *Y*, atchonnairc *L*, itconnairc *B*, itchonnaic *N* int *om. BN*, ant sentoin *H* heícsi *L*, hexe *H*, na hecsi (hexi) *BN* immoscoemcorcuir *L*, immuscæmorcair *H*, imuscomarcatair *Y*, imuscoma(i)rc *NB* 44 cibtar *Y*, ciab-tar *Hm* iat *BN* Aspert *H*, Atbert *BN* iarum *om. BN* alaili *H*, araili *LN*, ar.íí. *B* Asb. i. al. díb *om. Y* Math ire *Y* immidcommairc *L*, ammatcomairc *H*, Maith re imcoma(i)rc .i. *BN* 45 eices *H*, éces *BN*, eges *Y* uili *H*, uile *Y*, *om. BN* asse *H*, 7 rl. *L*, indso *Y*, indsin *BN* Initbia *H*, Inatbie *Y*, Inmbia *BN* de umuldoid *H*, do humalldoid *Y*, for humeldoit *N*, for umaloit *B* a Sencan *H* 46 olsíe *H* inat *B* frim *HYBN*, romm *L* aithesxa *H*, aithessc sa *Y*, aithiusc sæ *N*, aithusc sa *B* rotbia tra (tran) *BN* 47 Nibsa *HY*, Nis*um B*, Nisim *N* eolach *BN*, eolaig *Y* imnig *Y* adbaig *HB*, adbuid *N*, odbaigh *Y* chessu *H*, ciasa *YBN* femmain *HY*, femnach *BN* bolgaigh *Y*, bolgach *B*, bolcach *N* mung *H*, bung *Y*, buing *N*, bug *B* 48 Cati *YN*, Caide *HB* lethcomargg *H*, lethcomarc *Y*, lethcomrac sin *B*, [lethr]ann sin *N* tra *B*, Senchan iarom *Y* eices *L*, écis *BY*, and eceis uli dn*o H* Sochtait tran ind ecis huili 7 Senchan *N* 49 dā *om. B* Taligg *H* (*Für* las.:) iarom *Y*, tra iarum *B*, tran *N* gilldæ *Y*, gillui *H*, gillæ *N*, gilla *LB* remeipertae *H*, remeperta *YB* for *NB* beolai *H*, beulu *Y*

50 n-as·bert: 'Ta, a chaillech! Na·hacaldae Senchán! Ní comadas deitt. Atom·glaíte se amne, ol nit·acelldadar nach aile din muintir se.' 'Cid di*du*' ol in banleicerd, 'cate a lethrann?' 'Nī' olse:

'De muin cairrce mara Manann do·ronad mór salann sund.'

'Is fír' olsi. '7 in lethrann hísiu da*no* .i.

55 immom·loiscet mo dá n-ao prull,

cate a lethrann, a Senchain, beos?' 'Amin' ol in gillae 'oc saigid deit acaldma Senchain? Nit·acelldadar ém.' 'Cs di*du*, cate lat so?' olsi. 'Nī' olsessom:

'in cherd mac húi[2]) Dulsine o Liac[3]) do Taursaige Tull'.

60 'Fír son' ol Senchan. 'In tussu ingen húi Dulsaine in banléicerd, occa·táthar chuinchid sethno Héirenn?' 'Is me ém' olsi. Fo·truicther iarum la Senchán, 7 do·berar dechelt amrae impe, 7 do·dechoid la Senchán i nHeirinn.

In tan tra do·n-anic Herinn Senchan, con·accatar in gilldae

50 anasbertta *L*, an*us*bertai *H*, 7 asbert sta *Y* ut dixit a chaillech *BN* Nahacaldai *L*, Nahacallda *H*, naacaille *Y*, ni·raga i-lle(i)th Senchain *BN* comad(h)us *HY*, comadais *B*, comaisi *N* deit *N*, det *H*, dit *Y* 51 Atomglaidesa *Y*, acht nomaicillse (-si) *BN* amne *om. BN* nitacelladhar *Y*, nitaicelladar *L*, nidaculdadhar *H*, ór nitaicillfe (-fi) *BN* nech aili *BN* dein *H*, dim *L*, don *YBN* si *YBN* Cs tra(n) *BN* 52 dī *om. H* banlecerdd *H*, bainnlethcerd *Y*, for ban(n)-licerd *BN* a lethrand *LY*, in lethrand *BN* olsei *N*, orse *Y* 53 Do muin *BN* carrci *L*, charrgi *B*, cairgge *N*, cairge *Y* mare *Y*, moire *N*, móri *B* Manonn *H* derigned *H* salonn *H*, saland *LYB* 54 As *H* orsi *Y* Is f. o. *om. BN*, *welche lesen*: 7 (Et) in lethrann (-rand) sa tra(n) caide a leath (let) 55 imommloiscet *Y*, immamloisced *H*, imummloiscet *B*, im*us*loisscit *N* mo dé *BN* nóó *H*, no *BNY* 56 a Senchan *H* cate a l. a S. *om. BN* (*s. o. zu* 54) Amim *H*, Amein *Y* gillæ *Y*, gilla *L*, gilliu *H* 57 dit *Y* acallma *LY* Senchain *L*, Senchan *H* nitacellad(h)ar *LY* *Für* Amin *bis* ém *lesen BN*: 'N(in)saigfe (-saidfe) fort Senchan, ma(d) ed condaige (conige)' ol in gilla beos(s) tra (*für* dī) *B*, tran *N* sæ *H*, sa *Y*, su *N* 58 olsisi *N*, olise *B* (*Für* lat *bis* Nī:) latsom olíssem *L* olsesiumh *H*, olse *Y*, olsiessium *N*, olesium *B* 59 cerd *LYB*, ceard *N* Dulsaine *LY*, i Dilsaine *N* Liic *Y*, Licc *H* do *om. BN* Tairsaige *L*, Taursighe *H*, Tursaige *YN*, Thursige *B* Thull *YBN* 60 ón *BN* Sencan *H* tussai *H*, tusa *Y*, is tusa *BN* aui *H*, ui *Y*, hi *N*, *om. B* Daulsine *H*, Dualsine *B* banlecerd *H*, bainlicerd *Y*, bannlicerd *B*, banliccerd *N* 61 oc(c)adathar *HB* chuingid *H*, cuingidh *Y*, d iarraid *BN* sechnon *YBN* (H)erenn 7 Alpan *BN* eim *N* olsí *L*, orsi *Y*, olsisi *N* Fothruicther *L*, Fothraicer *Y*, Ructhar som *BN* 62 ierum *H*, iarom *Y* Senchan dí *Y* dobret *Y* étach *B*, etag *N* amra *LBN*, namra *Y* imbpe *H*, uimpi *Y* dedechoid *H*, dodeoch- *L*, tainic *Y* 63 Sencán *L* 7 do·d. la S. *om. BN* a nErinn *H*, doc(h)um nE(i)renn (H-) *BNY* 64 An tan *H* Senchan i nHéir- *L*, In tan tra tangatar docum nErend *Y*, O rancatar tra(n) Erinn *BN* conacatar *Y*, conacutar *H*, confacatar *N*, confacutar *B* gildoi *H*, gilldæ *Hm*, gillai *L*, gillæ *Y*, gilla *N*, gill *B*

remeperthe, ba hóclach co moing órbuidi, caissidir carra menncrott. 65
Tlacht rígdae imbe, delb as airegdam ad·cess for duine fair. Do·tet
dessiul Senchain 7 a muintere et nusquam apparuit ex illo tempore.
Dubium itaque non est quod ille poematis erat sp*iritu*s.

65 nemeperthe *L*, remepertae *Y*, remepertaige for a c(h)inn *BN* hoclæch *H* moigg *H* caisidir carrai mendcrot *H* 66 rigdai *H*, rígdha *L* imme *L* as airegdom *H*, is airegdai *L* atcess *L* *Die Beschreibung von* ba óclach (65) *an lautet in Y und N*: 7 (ar *Y*) ba hoclach ruithentæ (ruithenda *N*) righae (rida *N*, rigdha *Hm*) romor roisclethan [rigremar *nur N*] mormileta (-miledtha *N*) læchaib (eseom *Y*), co moing (muing *Y*) órbuidhe (*om. N*) órsnaith fathmannaig (fathmaindigh *Y*), caisidir (caissithir *N*) carra (carranda *N*) menncrot (mendcrot *N*). Tlacht rochaom rigdae (rigdai *N*) imbe (uimbe *Y*), milech orduide (ordai.. *N*) a n-imdunad in tlachta sin (ind tlachta*m* *N*). Sciath corcra (ordai *N*) cobradach (comramach *N*) cetharochair lan do gemaib carrmogail 7 liac (liag *Y*) logmar (logmor *N*) 7 nemann (nemthand *Y*) 7 cristal (cristaille *N*) 7 saifire (sathfire *Y*) for a clíu. Claid*eb* (Cloidhemh *Y*) colgdiriuch (coilgdirech *Y*) co torchelltaib (tairchetlaib *Y*) oir deirg (d . . . . . g *N*) ina (fora *Y*) deiscip (deiscib *Y*). Cathbarr airgidhe (. . . ge *N*, airccdighe *Hm*) co coroin orduighe (ordai *N*) im a chenn (cend *Y*). Dealb is airechdam (aireghd.. *N*) 7 is aidbli (...le *N*) luchracht bui for duine [riamh *nur Y*] fair. — *In B nur*: 7 ba hóclæch rigda ruithenta esium indsin, rosc imlebur ina chind, mong órbuide lais, áilliu do feraib domain dó iter deilb 7 decelt. — Dothoet *L*, Totæd *H*, Teit (Teitt, Teid) iar sin *BNY* 67 deissiul *HN*, deisil *Y* Sencan *H* cona muintir *YBN* 7 (*für* et) *H*, et n. *om. N* aparuit *N*, p*ro*paruit *H* 68 xp̄s *H*, xp̄c *M* itaque (itta que *B*) *est* ille poemates (po*n*emates *B*) erat (erut *N*) xp̄s 7 rl. *BN*.

Bemerkungen zum Text:

[1]) *de* für *dá*, alter Fehler (s. u. S. 31).

[2]) K. Meyer (Anecd. IV, 90 u. 93) will für *mac húi* die archaische Form *mocu* einsetzen. Das ist unmöglich, weil dann der *mac húi Dulsaine* nicht eine Schwester *ingen húi Dulsaine* Z. 1 u. 38 haben könnte; die Geschichte verlangt also von Anfang an die jüngere Form.

[3]) Die fehlerhafte Form *Liacc* oder *Liac* für *Liaic(c)* wird dem Original angehören, da Z. 5 L, Y und N, Z. 59 L, B und N übereinstimmen. Die Lesungen *Liic, Liaig, Líc, Licc, Lic* der anderen Hss. erklären sich leicht als Besserungen nach der Präp. *o*. Übrigens ist auch diese ein alter Fehler; *do* ist poetisch nachgestellte Präposition. Also hat es einst geheißen: *Liaicc do Taursaige Tull* = *do Liaicc Tull Taursaige*.

[4]) *aínessa* H, *aínesa* B ist sprachlich wohl älter als *a(i)niusa*; aber die Übereinstimmung von L, N, Hf (vgl. Y) macht wahrscheinlich, daß diese Form im Original stand.

[5]) *Is má* für *Is ing má*, alter Fehler (s. u. S. 32).

[6]) *Arrombuí dech* oder *Anrombui dech* nach L und H (vgl. auch *robui* BN) scheint alter Fehler für *Arrombu dech*. *Anromba* Y ist vereinzelt und wohl selbständige Korrektur (s. u. S. 32). Noch älter wäre *Arrobu* (lenierender Relativsatz).

[7]) Die Lesart *imdæd* Y läßt als möglich erscheinen, daß *imdaid* für *imdad* nicht ein Fehler von L, sondern des Originals ist. Allerdings schreibt Y oft *æ* für *a*, aber gewöhnlich nur im Auslaut.

[8]) Obschon *lurgain* nach den späteren Belegen weiblich ist, weist die Übereinstimmung von L (M), Y, B, N wohl auf *da* als Form der Urhandschrift gegenüber dem vereinzelten *di* H (s. u. S. 31).

[9]) *ṡeirr* wohl alter Fehler für *ṡeir*, s. u. S. 32.

[10]) Die Lesarten *torbachsui* H, *torbachasu* L, *torbachsa* Y, *tarbachsa* N, *torbachu* B scheinen mir zu zeigen, daß im Original *torbachsu* stand, ein Fehler für *torbachu* oder *torbachusa*. *Torbachu* in B ist glückliche Korrektur.

[11]) Trotz der Übereinstimmung in *-roi-* von Y (*corroibdithe*) und L (*corroibthide*) habe ich die zu erwartende Form *corrobdithe* eingesetzt, die durch *corrabdithe* H gestützt wird.

[12]) *olchenai* scheint mir nach L und H alter Fehler für *olchenae*, durch das folgende *airegdai* veranlaßt.

[13]) Das weite Auseinandergehen der Hss.: *asse* H, 7 *rl.* L, *indso* Y, *indsin* BN zeigt, daß hier etwas unverständliches stand. Vielleicht *ise* mit vergessenem *n*-Strich für *in se*.

[14]) Obschon der Reim mit *bolgaig* die Form *odpaig* oder *odbaig* verlangt, haben alle Hss. außer Y anlautendes *a*-, das also dem Original angehört. *Odbaigh* in Y war naheliegende Korrektur.

Übersetzung: *Prull*, d. i. gewaltig und groß machen,[1]) wie die Tochter von Ua Dulsaine, die Ärztin und Dichterin,[2]) zu Senchan Torpe(i)st auf Man gesagt hat, nämlich:

'Mich umbrennen meine zwei Ohren gewaltig (*prull*).'

Da antwortete der Dichterschüler aus Senchans Gefolge:

'Der Dichter, Sohn von Ua Dulsaine, vom Hohlen Stein von [Taursaige (oder Taursach).'

Das geschah nun Senchan bei folgender Gelegenheit. Er hatte einen Gang nach Man auf sich genommen, d. i. eine Prunkreise,[3]) um dort einen Rundgang zu machen. Fünfzig Dichter (Gelehrte) war ihre Zahl außer den Dichterschülern. Kaum hat aber jemals ein anderer Dichter gleichen Schmuck umgehabt wie Senchan, auch außer seinem Gelehrtentalar usw. Was das beste war an Gewandung der Fürsten der gälischen Männer, das trugen die übrigen Dichter.

Als sie nun aufs offene Meer kamen und das hintere Schiffsende gegen das Land kehrten, sprach sie ein junger Bursche von unansehn-

[1]) D. h. *prull* drückt einen hohen Grad aus.

[2]) *lécert, lécerd, léicerd* ist wohl ein Kompositum von *liaig* 'Arzt' und *cerd* 'Künstler, Dichter'.

[3]) Wohl im Gegensatz zu einer Amtsreise.

lichem[1]) Aussehen von hinten vom Lande aus an. 'Laßt mich mit euch!' sagte er. Alle sehen den Burschen an. Da gefiel es ihnen nicht, ihn zu sich zu lassen; denn es dünkte sie, er sei kein in ihren Schwarm passender Vogel. Denn sein Aussehen war häßlich. Zunächst, wenn jemand seinen Finger auf seine Stirn legte, trat ein Schwall von stinkendem Eiter über seinen Nacken. Sein *congrus craice*[2]) zog sich ihm über seinen Scheitel bis zum Knorpel seiner zwei Schultern; wer es sah, glaubte, die Klumpen seines Gehirns seien durch seinen Schädel gebrochen. Spitz wie ein Amselei waren seine Augen, schwarz wie der Tod, schnell wie ein *fiamuin.*[3]) So gelb wie Gold war die Spitze seiner Zähne, so grün wie der Wurzelstock der Stechpalme ihr unteres Ende. Er stand auf zwei nackt-mageren Schienbeinen, zwei spießähnlichen, gesprenkelt-schwarzen Fersen. Hätte man den Fetzen, der ihn umgab, von ihm genommen, so wäre es diesem nicht unmöglich gewesen allein umherzuwandeln, wenn man keinen Stein darauf gelegt hätte, wegen der Menge seiner Läuse.

Er rief Senchan laut an und sprach zu ihm: 'Ich werde dir nützlicher sein', sagte er, 'als der stolze Mond (?), der dich umgibt.' — 'Vermagst du', sagte Senchan, 'längs des Steuerruders ins Boot zu kommen?' — 'Ich werde es versuchen', sagte er. Darauf schreitet er dem Steuerruder entlang ins Boot so schnell wie eine Maus längs eines *forgarmuin,*[4]) so daß er sich im Boote befand. Nun fehlte wenig, daß das Boot mit seiner Besatzung untergegangen wäre, weil sich die Dichter vor ihm von einer Seite des Schiffs nach der andern drängten; und sie sprachen, als wäre es aus einem Munde: 'Eine Bestie ist zu dir gekommen, Senchan. Sie wird nun dein einziges Gefolge sein, sobald wir nur ans Land ausgestiegen sind.' Davon ist er Senchan Torpeist genannt worden, d. h. Senchan, zu dem eine Bestie gekommen ist (*dororpai* oder *tororpai peist*).

Dann kommen sie nach Man. Sie heben ihr Fahrzeug aufs Land. Wie sie nun den Strand entlang wandelten, sahen sie ein

---

[1]) Eigentlich 'unqualifizierbarem'.

[2]) Scheint der Name eines eiternden Ausschlags.

[3]) *fiamuin*, auch *fiadmuin* geschrieben, ist der Name eines raschen Tiers, das nach Anecd. IV, 53 Nr. 646 im Gebüsch lebt. Nach dem Fluch bei O'Dav. 627: *Do·coislet fort fiadhmuine* 'mögen *f.* über dich kommen!' muß es ein reißendes Tier sein, also jedenfalls nicht 'Hase', wie man früher oft übersetzte. Vielleicht trifft O'Curry, Manners a. Customs III, 149, mit 'Wildkatze' das richtige.

[4]) *forgarmuin* ist ein Kompositum von *garmuin* 'Weberbaum'. Stokes hält beide Wörter für gleichbedeutend und übersetzt *lochaid* mit 'Weberschiffchen', ohne andere Belegstellen anzuführen.

großes altes Weib mit langem grauem Haar auf der Klippe Seetang und die sonstige 'Meeresfrucht' ernten. Edel und würdevoll waren ihre Füße und ihre Hände, nur daß sie kein gutes Gewand umhatte, und die Abgezehrtheit [1]) des Hungers lag auf ihr. Und das war aber ein Jammer; denn sie war die Ärztin und Dichterin, die Tochter von Ua Dulsaine, vom Muscrige des Hohlen Steins aus dem Gebiet der Ui Fidgenti. [2]) Denn diese war auf einen Rundgang durch Irland, Albion und Man gegangen, und ihr ganzes Gefolge starb. Nun ging ihr Bruder, der Sohn von Ua Dulsaine, auch er ein ausgezeichneter Künstler, durch die Gebiete Irlands nach und fand sie nicht usw.

Als nun die alte Frau die Dichter sah, fragte sie sie, wer sie wären. Da sagte einer von ihnen: 'Nicht seines Landes ist, wer nach ihm fragt. Senchan, der Dichter von ganz Irland ist dies.' — 'Wirst du so herablassend sein, Senchan', sagte sie, 'Halt zu machen, um mir Rede zu stehen?' — 'Das werde ich sicherlich', sagte Senchan.

'Nicht war ich kundig knorrigen Leides, obschon ich sich [blähenden Seetang ernte.

Was ist die zugehörige Halbstrofe?' Da verstummt Senchan und auch alle die Dichter. Indem springt der besagte Bursche vor Senchan, indem er sagte: 'Still, Alte! Sprich nicht zu Senchan; das paßt sich nicht für dich. So sprich zu mir, weil kein anderer von diesem Gefolge zu dir sprechen wird.' — 'Nun', sagte die Ärztin und Dichterin, 'welches ist die zugehörige Halbstrofe?' — 'Das ist nicht schwer', sagte er:

'Vom Rücken der Klippe des Meeres von Man ist hier viel [Salz bereitet worden.'

'Es ist richtig', sagte sie. 'Und nun diese Halbstrofe:

'Mich umbrennen meine zwei Ohren gewaltig;

was ist die zugehörige Halbstrophe, Senchan?' — 'So suchst du', sagte der Bursche, 'zu Senchan zu sprechen? Er wird sicherlich nicht zu dir sprechen.' — 'Nun, welches ist sie nach dir?' sagte sie. — 'Das ist nicht schwer', sagte er.

'Der Künstler, der Sohn von Ua Dulsaine, vom Hohlen Stein [von Taursaige (oder Taursach).'

'Das ist richtig', sagte Senchan. 'Bist du die Tochter von Ua Dulsaine, die Ärztin und Dichterin, nach der man sucht durch Irland

[1]) Eigentlich 'Unglätte'.
[2]) In Munster um Limerick.

bin?' 'Die bin ich in der Tat', sagte sie. Da wird sie von Senchan gebadet, und man legte ihr ein prächtiges Kleid um, und sie ging mit Senchan nach Irland.

Als nun Senchan nach Irland kam, sahen sie den besagten Burschen: der war ein junger Mann mit langem goldgelbem Haar, so kraus wie die *carra* von *Menn*-Harfen.[1]) Er trug königliche Tracht und hatte die edelste Gestalt, die an einem Menschen gesehen worden ist. Er kommt mit Zuwendung der rechten Seite gegen Senchan und sein Gefolge und ist seither nie mehr erschienen. Daher ist nicht zweifelhaft, daß er der Genius der Dichtkunst (*spiritus poematis*) war.

[1]) Sowohl die Bedeutung von *carr* als die spezielle Gestalt der *menn-crott* ist unbestimmt. Ist es eine Harfe mit geschnörkeltem oberem Schafte?

Im folgenden Artikel *Mug Éme*, der in N fehlt, gebe ich auch die wichtigeren Lesarten von M. Sonst wie oben.

1. Mug Eme ainm in cetna oirci cetu·rabe i nHére .i. Coirpri Musc ceta·tuc side i nEre[1]) a tirib Bretan. Ar in tan ropu mor cumachta ṅGoidel for Bretnaib, 7 [2]) ro·rannsat Albain eturru hi feranna, 7 ro·fitir cách durais dia charait leo. 7 nibu lugu no·trebtais Goidil fri muir anair *quam* in Scotia, 7 do·ronta a n-airsea 7 a-rrig- 5 dune and.

Inde d*icitu*r Dind Tra-Dui .i. dún tredui .i. tredue Crimthain Mair m*aic* Fidaig ríg Héirenn 7 Alban co Muir nIcht.

1]ugeme .i. *H*, Mugheme dā *Y*, Mogh Eime ainm sin *B* cetnæ *H*, chetna *M* oirc *L*, orce *B* ceturobai *H*, cetarabe *L*, cetarabae *Y*, cetarabẹ *M*, bói *B* indHéri *Y*, anHeriu *H*, anErinn *B* .i. *om. HBM* Corpri *HY* 2 Músc mac Conaire *B* indEiri *H*, inHere *M*, anEir- *Y*, anair he *B* a thir *Y* (tirib *Hfm*), a Bretnu *B* Ar *om. B* robbu *M*, robo *H*, roba *Y*, ba *B* 3 cumachtai *H* na nGoedel *L*, na nGaoidel *Y*, Gædel *B* 7 *om. YB* dorannsat *B* Alpain *B*, Alp- *H* etorru *H*, etarru *M*, etorra *Y* i *HMYB* 4 ferandou *H*, ferannus *B* rofitir *LB*, rofidir *HY*, rofithir *M* die carait *Y*, dia chara *M*, 7 a caruid *H* leu *H*, *om. Y* niba *B* lugai *H*, lugæ *Y*, luga *B* notrebtaís *L*, notrepdois *H*, notrebdais *Y*, dothrebdais *B* 5 Goedelo *L* for muir *B* andoir *H* Scotica *B*, Scoticæ *Y* a n-airse *H*, a n-airusa *L*, a n-arusa *B*, a n-airlisi *Y* a rigdúine *L*, arrigdúine *Y*, a rigdúinte *B* 7 dicitur *om. LY* Dinn Tradúi *B* dún tradui *L* Cremthainn (-nd) *HM*, Crimthuind *Y* 8 Moir *LBHfm*, Mor *Y* Fiodaicch *H* .i. rí *L*, rí *H* Herenn *M*, Eirenn *Y*, Erenn *HB* Alpan *B*, Alp- *H* Moir *H*

7 inde est Glassdimbir .i. cell for brú Mara hIcht. Iss ed arus
10 in sin i-rrabe Glass *mac* Caiss muccid ríg Hiruate occ mucaib for
mess, 7 is hé in sin do·dersaig Patraicc iar tain .i. se fichit bliadnae
iarna guin do fianaib M*aic* Con 7 rl.

7 is dind raind sin beos ata Dind Map Letain hi tírib Bretan
Corn .i. Dún M*aic* Liathain. Síc ro·rann cach cenél de siu, ar ro·bói
15 a chutrumu alle anair. 7 ro·batar fon chumachtu sin co ciana cid
iar tichtain Patraicc.

De sin trá ro·bói Coirpri Musc occ aithigid sair co a muintir 7
co a cairdea. Ni·tanic di*du* ind inbuid sin oircci tír nÉir*enn*, 7
as·congrad la Bretnu na·tarta oirci i ndáil na haiscid na caratrad na
20 commain do Goidiul. Is hí tra cáin ro·bói ind inbuid sin la Bretnu:
cech bibdu inna chinaid do neoch fo·roesad[3]) a cháin. Ro·boi di*du*

9 dicitur (*für* est) *HM*, *om.* *B* Glassdinibir *H*, Glasimp*ere* *B*, Glastimbir na nGaoidel *Y* 7 (*für* .i.) *HM*, .i. cell *om.* *B* Marae *Y*, pru Maru Ichd *H* Icht *M*, nIcht *B* is (*für* issed) *H* aruiss *L* 10 indsin *Y*, insen *M* irraba *Y*, irabau *H*, irrobai *L*, is andsin bói *B* Cauis *H* muicid *L*, mucaid *B* rígh *L*, ric *H* Irfuate *HM*, Hiruaite *Y*, Hirhuaithi *L*, Hiruatha *B* oc *HM*, oc a *YB* muccaib *Y*, mucauib *H* 11 mes *M*, meus *H*, mesrad *B* isse *H*, isé *YBM* in sen *HM*, indsin *Y*, *om.* *B* dedersaich *H*, rodersaig *Y*, rodsaid *B* Patraic *HYB*, Padraig *M* ier tauin *H*, iar toin *Y* .i. *om.* *YB* sei xx. *H* bliada*n* *Y*, i cind .xx. ui. bl- iar tain *B* 12 iarnguin *L*, ierna guin *H* de *H*, d *B* fiannaib *L* 7 rl. *om.* *HLB* 13 isin rind sin *B* beus *Y*, *om.* *B*, 7 is dond raind beos sin *M*, Et den roind beus sein *H* Letani *L*, Lethain *YB* (*aber* Letain *Hfm*), Ledhain *H* i *HMYB* 14 Liathan *LB*, Lioat- *H*, ar is mac inní (indní *Y*) is map (mabb *B*) isin bretnais *add.* *BY* ceuch cineul *H* disiu *L*, do ṡuidiu *B* arrobui *MY*, arubai *H*, arbói *B* 15 chutrummu *M*, cutrumau *H*, cutromae *Y*, cutruma *B* allæ *LY*, allae *H*, .íí. *B* thair *B* rouhat*ar* *H*, robadar *YM* (*aber* robatar *Hm*, robat*ur* *Hf*), bátar *B* cumachtu *M*, cumachto *Y*, cumachta *HB* cen (*für* sin) *H* cianæ *Y*, cianau *H* 16 ier *H* tiachtuin *Y*, tidhecht *B* Patraic *H*, Padraic *M*, Pat- *Y*, do Pát- *B* 17 Di *L* sen *M* trá dī *L* robaui *H*, robui *Y*, boi *B* Corp- *Y* Muscc *H*, Musg *Y* oc *MB*, ic *H*, ag *Y* aithichid *H*, athige *B* 18 cairde *Y*, coairde *H*, chairde *MB* Nithanic *LB*, Nithainic *Y*, Inn tainic *H* tra (*für* di) *HMB* indbuid *M*, and inbaidh sen *H* oirce *M*, orce *H*, oircne *B*, orci in inbaid sin *Y* hi tír *B*, a tir *Y* nErenn *HMYB* 19 iscongrad *Y* (*aber* as-congrad *Hfm*), isracongrad(h) *MH*, roforcongrad *B* Bretnau *H*, Bretna *Y* conatárda *Y*, conatarta *Hfm* oircci inái l *Y*, oircne indail *B*, natarta ail *HM* hascaid *H*, no anascaid *Y*, no inascaid *Hfm*, na inaís *B* 20 com . . *H*, na i comáin *B*, na a comain *Y* Goid- *H*, Goed- *L*, Ghædelu *B*, go Gaoidelae *Y* isi *M* robui *HY*, bói *B* ind inbaid si *L*, and inuhaid sen *H* Pretnu *H*, Bretna *Y* 21 cach *M*, .i. cach *B*, in *Y* bibda *M*, bidbu *L*, bidba *BHfm*, biodba *Y*, biduha *H* ina cinaidh *H*, ina chinta *B* de neuch *H* fofess (*mit* m-*Zeichen über* ss) *M*, rofess*ed* *H*, forsesed (forseisid *Hm*) a chain no foruasnadfad a chain *Y*, nofuasnabad cáin *B* a ch. *om.* *L*, a cauain *H*, i cain *M*, i cáin *Hm*, a cain *Hf* Roboi *om.* *L*, Robai *Y*, Boi *B* diu *H*, tra *B*

oirci aimind i-sseilb charat Coirpri Musc hi tirib Brettan 7 at·roe Coirpri huad. Do·cuaid da*no* Coirpri cor fectais doa thaig sidi 7 fo·rricc failti act immon oirci. Scían amrae da*no* la Coirpri Musc 7 imdénam de ór 7 do argut imma heim, 7 ba sét amrae 7 rl. To·bert 25 iarum Coirpri beóil co-mmor 7 con·ammelt saill 7 bošaill fo a heim. Fo·racaib in scín ar belaib ind oirci. Ro·gab iarum int oirci cocnam ind eme co matain. Ro·luited iarum in scían, conabu alaind arnabárach. Do·géni iarum Coirpri cáis móir de sin 7 ba bronach 7 con·daig cert n-imbi co a charait. Indraic side di*du*. 'Icfa sa in chinaid'[4]) ol suide. 30 'Ni·geb sa' ol Coirpri 'acht hi[5]) fil hi cáin Bretan .i. cach bibdu inna chinaid'. Iar sin do·breth ind[6]) oirci inna chinaid 7 do·breth ainm dó .i. Mug Heme.

---

22 orci Y, oirce M, orce H, oircne B annind L, aimmind Y, nann H hi seilb M, i s. Y, i seiluh H, for seilb B carat M, carut H, charut B Choirpri L, Cairpri Y (*aber* Coirpri *Hfm*), do Choirp- B Bretan HMY, hi mBretnu B 7 contori B 23 Corpri Y, Carp- H uad HMYB Dochuaid(h) LY, Dechoid H dī (*für* dā) HM Corpri Y fechtais HM, fechtas Y dóa L, doa ticch *side* H, doaithig sidi M, do atsaighid Y (*B liest statt* Docuaid *usw.*: Fectus do Choirp*ri* dia thigh sium) 24 forric M, foricc H, coránic fáilte dó B acht HMY norce M, orce H, orcci Y, oircne B amra MYB, amru H dā *om.* YB lie H Corpri Y, Coirp- LB, Corp- H 25 7 *om.* Y, co n- B imdénum-argait 7 óir B, di HMY do *om.* YH arcot H, argat LY immo H, ima LYB heimh L amrae i H, amra hi M, adamra Y, adamra hi B 7 rl. *om.* HYB, *dafür*: al- *Hfm* Dobert M, Debert H, Dombert B 26 ierum H, tra B Ccirpre M, Corp- H, in Coirp- B comór L, comor ima heim Y, cumor impe B commelt HM, conamailt Y, coimlid B 7 boš *om.* LMB, bošailt H foanem L, foheim M, *nur* foa Y, diaheim B 27 7 foracaib M, 7 for a cóiph H, Foraccaib Y, corofacaib B ind scín Y, *om.* B ar beluip H, for beolu B orci MY, and orce H, in oircne iarum B ierum H, *om.* B int oirce M, indtorce Y, ind orcie H, int oircne B forcnám B 28 inn M, ann H, ina eimhe Y, na hemi B madain Y (*aber* matain *Hfm*), maidin M .i. roluited L, Roluteach M, Rolute H iarom Y, Loitid in scín iarum B ind scín Y conabud L, conarbo HM, conab Y, combu alaind (.i. casaid) B, alain L, aloinn H arnauharuch H, iarnamarach Y, iarnamareach M, iarnamáirech (*hinter* Coirp-) B 29 Dogene Y, Dege H, Dosgní B ierum H, *om.* B Coirpre LM, Corpri Y, Corp- H, Coirp- B mor MY, ceist moir B do sen HM bronuch H, cumba bronach (no ba bairnech) B condaich H, cuindchis B 30 nimbe H, immi M, uime B charaitt L, carait MY, caraid H Indruic H, Inraicc M dā LY, *om.* H, con·epert *add.* B Icfassa M, Icfud sai H, ícfat sa B cinaid MH, cin B, sin *add.* Y ollsuide L, alsiade H, olside M, olse YB 31 Nigeuphsu H Corpri Y, Coirpre M, Coip- L, Corp- H, Coirp- B i fil MY, a fil B, a fail H i cain HMYB bidbdu L, bidba HM, biodhbha Y 32 ina LHYB cinaid MHY, cach rob ina chin B Iersin H, Iarsein L, Iarsin tra Y, *om.* B dobretha Y (*aber* dobreth *Hfm*), tucad B intoirci L, indorce H, indorci Y, innoircne B inacinaid Y, inacinoid H, *dafür*: do Choirp- de sin B debreth H, rolil ainm de B *Die Wörter von* ind oirci *bis* do·breth *om.* M 33 ndou H Eme Y, Mogh Emi. Mogh .i. dær do·breath dia hessi na sceine B

Ba banchú tra int oirci 7 ba torrach, in tan do·breth tairis
35 anall. Ailill Flann Becc tra ba rí Muman ind inbaid sin, 7 Cormac
hua Cuind hi-rrígu Temrach. Do·indarscansat sidi fo chetoir cuingid
ind oirci 7 a cosnam. Is he iarum cruth ro·coraiged eturru a triur,
aimser chinte do beith don choin hi tig cachae. Doithid iarum in cú,
7 ro·huc cách cuilén dia cuain. 7 is on choin sin oirci Heir*enn*, ut
40 Scoti perhibent.

Ba marb tra iar tain int oirci. Iar reib cianaib im*murgu* fo·fuair
Conlae mac Taidg m*aic* Céin m*aic* Ailella Auluim clocenn lom ind
oirci 7 do·bert hi ceist dond filid do·luid co n-airchetul dia athair .i.
Moen mac Etnae nomen poete illius. Tethnai iarum int écess tre
45 teinm laido, con·epert:

'Cáin tonna tige húi Eogoin, ith hi tig húi Chuind, cach thádath

---

34 bancú *YM* (*aber* banchú *Hfm*) intorci *Y*, intoirce *M*, andorce *H* in tan sin (sen) .i. in tan *MH* combreth *HM* taris *H*, tari *M* 35 inall *H* Fland *MY* Bec *LY* tra *om. Y* inbai *M*, and inboid sen *H*, in tan sin *L* 36 ua *Y*, hua C. *om. H* Cuinn *M* irrigu *M*, irrighe *H*, irighe *Y* Doindarscanat *Y*, Toirinscansatar *M*, Dorinscatar *H* side *MHY* chetuair *H*, cedoir *Y* (*aber* cetoír *Hm*) cunchid *H*, cuncid *M* 37 ind (and) orce *MH* 7 a c. *om. L*, i cosnam *H*, cuingid 7 cosnam ind orci *Y* *Für den Abschnitt von* Ba banchu (34) *bis* cosnam *liest B*: Torrach (.i. banchu) dī int oircne. Tanic and sin Oill- Fl- Bec for Mumain an inbuid sin 7 Cor*mmac* .h. Cúind í Temraig, coro·gabsat side a triur foiche (.i. fuachtain) i-cuinch*id* 7 ic cosn*um* in oircne aturru. e *HMY* ierum *H*, iarom *Y* rochoraigead *M*, rucoraicedh *H* eturra *L*, etarru *MB*, etorra *Y*, etorrai *H* i triur *H*, *om. Y* 38 .i. aimser *HMB* chinti *L*, cinte *H*, cinnte *MYB* do bith *HMY*, *om. B* coin *HM* i *HMB*, a *Y* cacę *M*, cechæ *H*, cachae díb *B* Doithig *Y* ierum *H*, iarom *Y*, in cú iarum *B* 39 7 *om. L*, coruc *B*, 7 rouc *H*, irolic *M*, 7 ruc *Y* gac *M* culen *HMB* di *L* chuain *H*, cuaine *B*, dia cuain con·aprait a celi uade 7 randsat fir Eir- etorra *Y* coin *M*, con sen *H* orci *Y*, oirce *M*, orce *H* Herenn *HM*, Eirend *Y* 40 Scotici *M*, Scotice *H* peribent *Y* *Für* 7 is *bis* perhibent *hat B*: Conad for slicht sin atathar a nEr- beos. 41 Ba *om. B* ier tain *H*, *om. L* int oirce *M*, int orci *Y*, and orce *H*, inn oircne *B* Ier *H* reeib *Y* iarum (*für* im̄) *MH*, iar céin 7 *B* fouair *M*, fuair *H*, fosfuair *B*, fossfuair *Hf* 42 Connlae *L*, Conlæ *H*, Conle *M*, Conla *Y*, Connla *B* Taidc *H* Oill-a *B*, Auil-lai *H*, Aillilla Uluimm *M*, Óluim *L*, Oluimb *Hf* lomm *MBHf*, lomb *H* ind orci *Y*, int oirce *M*, and oirce *H*, in oircne *B* 43 debert *H*, combert (*für* 7 d.) *B* i *HMBHfm*, a *Y* cest *MH*, cesta *B* dend *H*, don *MYB* luid *B* donairceturl *L*, conaircetul *Hf*, conaircetal *Hm*, conarcet- *H*, conęrche thol *M*, conaircedal *Y*, conái airchetul *B* die *H* .i. *om. B* 44 Máon *Y* (*aber* Moen *Hf*), Mæn *B* Etnæ *H*, Etnę *M*, Etna *Y*, Edaine *B* poetæ *L*, poetea *H*, ainm in filead *B* Tethnae *L*, Tethna *B*, Teit *HM* iarom *Y* éces *L*, ecis *Y*, eicess *Hf*, itecges *M* tria *HMYB* 45 tenm *LHf*, theinm *MB* laoido *Y* (*aber* laid(h)o *Hfm*), laida *HM*, lægda *B* conepert *om. Y* 46 tige *om. L*, i tigh *Y* ui *Y* Ecgom *L*, Eogin *M*, Eogan *H*, Eoguin *Y*, Eogain *B* íth *L* i *HMYB* ui *HY* Cuind *Y*, Cuinn *M* tadath *YB*, cach (cech) tratha *MH*

tobaraind, basa coem hi tig Choirpri Musc, a Mug Héme! Cenn Moga Heime in so' olse, 'in cetnai hoirci do·breth i nHérind' 7 rl.

47 tobarand *B*, dobaraind *Y*, dobarainn *M*, dobarind *H* basˢa *HM* caem(h) *HY* (*aber* coem *Hfm*), cæm *MB* i *MYB*, a ticch *H* Corpri *YH*, Coirpre *M*, Choirp- *LB* Muscc *H* a *om. Y* Muig Emi *B*, Eime *Y* Cend *LHY*, Ceand *B* Moga neme *M*, Moga emi *B*, Mugeime *Y*, Mugem *H* 48 indso *Y*, andso *B* ind *Y*, an *H* cetna *LHMHfm*, cedna *B* hoirce *L*, oirci *M*, orci *Y*, oirce *H*, oircne *B* debreth *H*, dobretha *B* i nHeirind *M*, a nErinn *HB*, ind-Eiriu *Y*, ind-Eri *Hm*, ind-Here *Hf* 7 rl. *om. LMY*.

Bemerkungen zum Text:

[1]) Die Übereinstimmung der Hss. zeigt, daß der Dativ *i n-Ere* oder *i n-Here* für den Ack. *i n-Erinn* schon in der Urhandschrift stand.

[2]) Das überflüssige 7 in LHM wird dem Original zuzusprechen sein (s. u.).

[3]) Die ursprüngliche Lesart ist hier nicht sicher. Sowohl *foroesad* L als **fofessed*, das M (*fofessum*) und H (*rofessed*) zugrunde liegen wird, sind an sich möglich, Prät. Subj. zu *fo·fich* 'verletzt' mit oder ohne *ro*. Aber daß der späte Schreiber von L *fofessed* in *foroesad* verwandelt habe, scheint mir unwahrscheinlich. Auch zeigt wohl *forsesed* Y (in Hm in *forseisid* verändert), dessen erstes *s* aus *f* verlesen sein wird, daß ursprünglich sowohl *r* als *f* vorhanden war. Stand eine ungewöhnliche Schreibung, etwa *forofesed* oder *-ad*, im Original?

[4]) Nach der Übereinstimmung von L und Y ist wohl der Fehler *in chinaid* für *in cinaid* alt.

[5]) *hi fil* oder *i fil* in LMY ist sicher alter Fehler, *a fil B*(H) naheliegende Korrektur.

[6]) *ind.* Auf diese falsche Artikelform weisen alle Hss. außer L (M fehlt).

Übersetzung: *Mug-Eme* ('Knecht des Griffs') ist der Name des ersten Schoßhunds,[1]) den es zuerst in Irland gab. Nämlich Coirpri[2]) Musc brachte ihn zuerst nach Irland aus den Ländern der Britten. Denn als die Macht der Gälen über die Britten groß war, teilten sie Albion unter sich in (Einzel-)Gebiete, und jeder kannte den Wohnsitz seines Freundes bei ihnen.[3]) Und die Gälen wohnten nicht weniger östlich vom Meer als in Irland, und ihre Wohnungen und Königsburgen wurden ihnen dort gebaut.

[1]) *oirci* oder *orci* scheint nach den besten Hss. indeklinabel gewesen zu sein; vielleicht war es wirklich mit britann. *ki* 'Hund' komponiert.

[2]) Auch *Coirpri* oder *Corpri* scheint in der Urhandschrift für Nominativ, Genetiv und Ackusativ gestanden zu haben.

[3]) den Britten.

Daher heißt es Dind Tra-Dui, d. i. Burg der dreifachen Umwallung, d. i. die dreifache Umwallung Crimthann des Großen des Sohnes Fidachs, des Königs von Irland und Albion bis zum Ärmel-Kanal.

Und daher ist Glastonbury, d. i. eine Kirche am Ufer des Ärmel-Kanals.[1]) Das ist die Wohnung, in der Glass Sohn des Cass war, der Schweinehirt des Königs von Iruate, bei der Mast seiner Schweine. Und er ist's, den Patricius später auferweckt hat, nämlich 120 Jahre nachdem er durch die Banden von Mac Con erschlagen worden war, usw.

Und von dieser Teilung kommt weiter Dind Map Letain in den Ländern der Corn-Britten, d. i. die Burg vom Sohne Liathans.[2]) So teilte sich jedes Geschlecht diesseits; denn es wohnte gleicherweise jenseits im Osten. Und sie waren lange Zeit in dieser Machtstellung selbst nach dem Kommen des Patricius.

So kam es, daß Coirpri Musc auf einer Besuchsreise nach Osten zu seinen Leuten und seinen Freunden war. Zu jener Zeit war nun noch kein Schoßhund nach Irland gekommen, und bei den Britten war ausgerufen worden, es solle kein Schoßhund einem Gälen gegeben werden als Anteil noch als erbetenes Geschenk noch als Freundschaftsbeweis noch als Austausch. Zu dieser Zeit galt bei den Britten nun das Gesetz: 'Jeder Schuldige (verfällt) für seine Schuld dem, dessen Gesetz er verletzt.' Nun war ein schöner Schoßhund im Besitz eines Freundes von Coirpri Musc in den Brittenländern, und Coirpri hatte ihn nicht von ihm erlangen können. Darum ging Coirpri auf einer Tour nach dessen Haus, und er wurde gut empfangen, außer was den Schoßhund betraf. Nun hatte Coirpri Musc ein prächtiges Messer, mit Verzierung von Gold und von Silber um seinen Griff, und es war ein herrliches Kleinod usw. Da brachte Coirpri Fettsaft in großer Menge [darauf][3]) und rieb Speck und Rinderfett an seinen

[1]) s. u. S. 33.

[2]) Von diesen drei Zeugnissen für irische Herrschaft über britannisches Gebiet ist nur das dritte historisch begründet (s. namentlich Zimmer, Nennius Vindicatus, S. 86ff., bes. 91). Die Erklärung von *Din* (so zu lesen) *tra Dui* 'Burg jenseits des Dee-Flusses' durch das irische Wort *tredue* ist natürlich phantastisch. Und um Glastonbury einen irischen Eponymen zu geben, hat der Etymologe den *Cass mac Glaiss* der Patriciuslegende in einen *Glass mac Caiss* verwandelt (s. Zs. f. roman. Philol. 20, 316ff.). Die Schreibung *Dind* für *Din* in allen Hss. zeigt, daß der Verfasser von Cormacs Glossar kein Britannisch konnte.

[3]) Eine solche Ergänzung des Verbs scheint zu fehlen oder einst an Stelle von *co(m)mor* gestanden zu haben. Y ergänzt *ima heim,* B *impe.*

Griff. Er ließ das Messer vor dem Schoßhund liegen. Da machte sich der Schoßhund daran, den Griff zu benagen, bis zum Morgen. Da wurde das Messer verunstaltet, so daß es am andern Tag nicht (mehr) schön war. Nun machte Coirpri einen großen Fall daraus und tat bekümmert und verlangte Recht dafür von seinem Freund. Dieser war auch willig.[1]) 'Ich werde dir die Schuld bezahlen', sagte er. — 'Ich werde nur annehmen' sagte Coirpri, 'was im Gesetz der Britten steht: jeder Schuldige (verfällt) für seine Schuld.' Darauf wurde der Schoßhund für seine Schuld hingegeben, und man gab ihm als Namen *Mug Eme* 'Knecht des Griffs'.

Der Schoßhund war aber ein Weibchen und war trächtig, als er herübergebracht wurde. Nun war Ailill Flann der Kleine damals König von Munster und Cormac, der Enkel Conds, im Königtum von Temair.[2]) Sofort begannen diese um den Schoßhund zu bitten und zu streiten. Und das ist die Art, wie zwischen allen dreien Friede geschlossen wurde: der Hund solle im Hause jedes von ihnen eine bestimmte Zeit sein. Dann wirft der Hund, und jeder nahm ein Junges vom Wurf mit sich. Und von diesem Hund stammen die Schoßhunde Irlands, wie die Iren behaupten.

Später starb dann der Schoßhund. Nach langen Zeiten aber fand Conlae, der Sohn Tadgs des Sohnes Cians des Sohnes von Ailill Aulomm, den leeren Schädel des Schoßhunds und gab ihn als zu lösendes Rätsel dem Dichter (*fili*), der mit einem Kunstgesang zu seinem Vater kam; Moen mac Etnae war der Name dieses Dichters. Dieser enthüllte es vermittelst eines 'Enthüllungs-Liedes'[3]) und sprach: 'Schön die Wogen[4]) des Hauses von Eogans Enkel,[5]) Korn im Haus von Conds Enkel, ...[6]), lieblich warst du im Hause von Coirpri Musc, o Mug Eme.[7]) — Dies ist der Kopf von Mug Eme', sagte er, 'des ersten Schoßhundes, der nach Irland gebracht wurde' usw. —

[1]) Etwas ähnliches muß *indraic* hier bedeuten, eigentlich 'er benahm sich anständig'.

[2]) = Oberkönig von Irland.

[3]) *teinm laido,* ein Zauber. *Teinm* ist das Abstraktum zu *tennid,* Praet. mit suffigiertem Pronomen *tethnai.* Vgl. O'Dav. Nr. 1526. 1547.

[4]) Nämlich 'des Bieres'.

[5]) D. i. Ailill Flann der Kleine.

[6]) Ist *thádath* Fehler für *t(h)ádat* 'des Diebs', etwa 'jedes Diebes Angreifer'?

[7]) Bei diesen Zauberliedern springt immer als letztes Wort das Gesuchte heraus. Vgl. Cormac s. v. *orc tréith* (*Teinm laido* von Find).

Die erste aufzuwerfende Frage ist, ob L wirklich aus dem Saltair Cormaic oder Saltair Caisil kopiert ist, oder ob es etwa die Quellenangabe nur älteren Abschriften entnommen hat. Für das erste spricht von vornherein die bei einem Schreiber des 15. Jahrhunderts merkwürdig altertümliche Orthographie. Von Abweichungen vom Original — zunächst vorausgesetzt, daß ich dieses ungefähr richtig rekonstruiert habe — finden sich folgende (ich lasse nur ganz Unwichtiges wie Wechsel von *-i* und *-e*, von *nd* und *nn*, von geminierten und einfachen Konsonanten beiseite):

Prull: Z. 1 *médugud* für *métugud*, Z. 3 *imanomloiscet* für *immomloiscet*, Z. 6 *anísein* für *-sin* (?), *Tochairastar* für *Docorastar*, Z. 7 *chuarta* f. *chuarto*, *eices* f. *écces* (?), Z. 9 *um* f. *im*, *thugain* f. *thugin* (?), Z. 10 *thimthaigib* f. *thimthagib* (?), *flathe* ausgelassen, *ḟer* f. *fer* (?), Z. 11 *umpu* f. *impu*, *éicis* f. *écis* (?), Z. 12 *dochorsatur* f. *docorsatar*, Z. 13 *am̄dastai* f. *anindastai* (*anīdastai*), Z. 14 *olsé* f. *olse*, *Niipu* f. *Nipu*, *chucu* f. *cucu*, Z. 16 *notheged* f. *notéged*, Z. 17 *chraiche* f. *craice* (?), Z. 18 *assidcid* f. *assidchid* (?), *badhar* f. *batar*, Z. 19 *duibithir* f. *duibidir* (?), Z. 20 *luiathidir* f. *luaithidir*, *fiamum* f. *fiamuin*, Z. 21 *brecduba* f. *brecdubai* (?), Z. 25 *olldas* f. *oldas* (?), *forthuallach* f. *foruallach* oder *forhuallach*, Z. 26 *latsu* f. *lat*, *Promthit* f. *Promfit*, Z. 27 *forgamuin* f. *forgarmuin*, Z. 28 *curach* f. *curuch* (?), *suail* f. *suaill* (?), *corroibthide* f. *corrobdithe*, Z. 29 *rombrochsat* f. *rombrogsat* (?), *riasom* f. *riamsom*, Z. 30 *isalleith* f. *-lleth*, *Totropai* f. *Totrorpai*, Z. 31 *Bíd* f. *Bid*, Z. 32 *disein* f. *-sin* (?), Z. 35 *hi tír* hinzugefügt, Z. 37 *natbúi* f. *nadmbui*, Z. 38 *ár* f. *ar*, Z. 39 *dé* f. *de*, *Figenti* f. *Fidgenti*, Z. 40 *cuaird* f. *cuairt* (?), *sidhe* f. *side*, Z. 43 *heícsi* f. *heícsiu*, *immoscoemcorcuir* f. *-coemorcuir*, Z. 44 *immidcommairc* f. *-comairc*, Z. 45 *7rl* f. *i[n]se* (?, s. oben S. 20), Z. 46 *romm* f. *frimm*, Z. 48 *eices* f. *éicis*, Z. 49 *gilla* f. *gilldae*, Z. 50 *Nahacaldai* f. *·hacaldae*, Z. 51 *nitaicelladar* f. *-acelldadar*, *dim* f. *din*, Z. 53 *carrci* f. *cairrce* (?), Z. 57 *acallma* f. *acaldma*, *Ṡenchain* f. *Senchain*, *nitacelladar* f. *-acelldadar*, *latsom olíssem* f. *latso olsi nī*, Z. 59 *cerd* f. *cherd* (?), *Dulsaine* f. *Dulsine* (?), *Tairsaige* f. *Taursaige*, Z. 61 *olsí* f. *olsi*, *Fothruicther* f. *Fotruicther*, Z. 62 *amra* f. *amrae*, *dodeoch-* f. *dodechoid*, Z. 63 *Sencán* f. *Senchán*, Z. 64 *Senchan inHéir-* f. *Herinn Senchan*, *gillai* f. *gilldae*, Z. 65 *nemeperthe* f. *rem-*, Z. 66 *imme* f. *imbe*, *is airegdai* f. *as airegdam*, *atcess* f. *adcess* (?), *Dothoet* f. *Dotet* (?).

Mug Éme: Z. 1 *oirc* f. *oirci*, *cetarabe* f. *ceturabe* (?), Z. 3 *nanGoedel* f. *nGoidel*, Z. 4 *roḟitir* f. *rofitir*, *notrebtaís* f. *-trebtais*, Z. 5 *Goedelo* f. *Goidil*, *anairusa* f. *anairsea*, Z. 7 *d(icitu)r* übersprungen, *tradui* f. *tredui*, Z. 8 *.i. rí* f. *ríg*, Z. 9 *aruiss* f. *arus*, Z. 10 *muicid* f.

muccid (?), *Hirhuaithi* f. *Hiruate*, Z. 12 *iarnguin* f. *iarnaguin*, *fiannaib* f. *fianaib*, *7rl.* ausgelassen (?), Z. 13 *Letani* f. *Letain*, Z. 14 *Liathan* f. *Liathain*, *disiu* f. *desiu* (?), Z. 17 *Di* f. *De* (?), *dī* hinzugefügt, Z. 18 *Nithanic* f. *-tanic*, *inbaid si* f. *inbuid sin*, Z. 21 *bidbu* f. *bibdu*, *a chaín. Roboi* übersprungen, Z. 22 *annind* f. *aimind*, *Choirpri* f. *Coirpri* (?), Z. 23 *dóa* f. *doa*, Z. 25 *argat* f. *argut* (?), *heimh* f. *heim*, Z. 26 *7 boṡaill* ausgelassen, *foanem* f. *foaheim*, Z. 28 *.i.* hinzugefügt, *conabud* f. *-bu*, *alain* f. *alaind*, Z. 30 *charaitt* f. *charait* (?), *ollsuide* f. *olsuide* (?), Z. 31 *Coip-* f. *Coirpri*, *bidbdu* f. *bibdu*, Z. 32 *ina* f. *inna* (?), *Iarsein* f. *-sin* (?), *intoirci* f. *ind-*, Z. 35 *in tan sin* f. *ind inbaid sin*, Z. 37 *eturra* f. *eturru*, Z. 39 *7* übersprungen, *di* f. *dia*, Z. 41 *iar tain* ausgelassen, Z. 42 *Óluimm* f. *Auluim*, Z. 43 *donaircetul* f. *conairchetul*, Z. 45 *tenm* f. *teinm*, Z. 46 *tige* übersprungen, *Ecgom* f. *Eogoin*, *íth* f. *ith*, Z. 48 *cetna* f. *cetnai* (?).

Wie man sieht, fast lauter leichte Schreibvarianten, nur ca. 40 wirkliche Schreibfehler oder Abweichungen, die man sehr wohl einem einzigen Kopisten zutrauen darf. Trotzdem müßten wir an der direkten Kopie zweifeln, wenn L mit andern Handschriften, die nicht aus ihm geflossen sind, Fehler teilte, die dem Original nicht angehört haben können.

Mit Y (und Hm [1]) zusammen liest es *Prull* Z. 3: *modeno* f. *mo dá n-ó*. Aber daß auch der Lesart von B *modínó* und N *modano* jene erste zugrunde liegt, zeigt sich beim zweiten Zitat des Verses, Z. 55. Dort lesen B und N *modénó*, offenbar aus der ersten Stelle verschleppt, da alle andern Hss. hier richtig *mo dá* . . haben. Sonst stimmt L mit Y, B, N nur noch in Z. 21: *da lurgain* gegen *di lurgain* (H) überein; ferner L und Y (Z. 28) einigermaßen in *corroibdithe* (Y), *corroibthide* (L) gegen *corrabdithe* (H), und beide lassen in *Mug Éme* Z. 7 *dr̄* aus. Das ist zu dürftig um zu beweisen, daß L nicht direkt aus dem Original, sondern aus einer ihm und Y (B, N) gemeinsamen Sekundärquelle geschöpft habe. Somit müssen wir die Lesarten *modeno* und *da lurgain* vielmehr der Urhandschrift selber zuweisen. [2])

L, B und M lesen in *Mug É.*, Z. 26 nur *saill* statt *saill 7 bósaill* (Y, Hfm, H). Da aber jene drei Handschriften sonst in diesem Artikel nicht zusammengehen, werden sie selbständig das überflüssige und ähnlich lautende zweite Wort unterdrückt haben. Ausgeschlossen ist,

---

[1]) Handschrift M lasse ich einstweilen außer Betracht, s. u. S. 36.

[2]) Zu *corroibdithe* usw. s. oben S. 20.

daß ⁊ *bóšaill* in Y (Hfm) und H sekundärer Zusatz ist; es hat sicher dem Original angehört. — Ebenso zufällig ist die gemeinsame Auswerfung von *flathe* (*Prull* Z. 10) in L und B, da N, die Schwesterhandschrift von B, *flatha* bewahrt hat.

In vier sicheren Fehlern, die einen Zufall ausschließen, stimmen L und H überein: *Prull* Z. 8 *is marodbui* für *is ing ma rodbui* (*rodmbai* Y, Hm); Z. 21: *da šeirr birrdai* (L), *da seirr birrda* (H) gegen *da seir birdha* (M), *da šeirith birdae* (Y), *da seirid birdai* (N), *da šerid birrdhai* (B); Z. 10: *Arrombuí dech* (L), *Anrombui dech* (H) gegen *Anromba dech* Y (B, N ändern); *Mug. É.* Z. 3: ⁊ *rorannsat* (L, M, *-sot* H) für bloßes *rorannsat* (Y, *dorannsat* B). Im ersten Fall ändern B und N: *niroibe* (B), *nirabe* (N), was darauf hinweisen dürfte, daß in ihrer Quelle die gleiche Verderbnis wie in L, H vorlag. Ebenso beweist im dritten: *iss(ed) on robuidig* (B, N), daß diese Handschriften gleichfalls auf eine Vorlage mit *-bui* zurückgehen (s. oben S. 19). Und doch gehören sie mit Y zu einer Gruppe (s. u.). Somit fehlte *ing* und stand *-bui* gewiß schon in der Urhandschrift, und Y hat nur richtig korrigiert. Das ist dann aber auch für die beiden andern Fälle anzunehmen. Das Streichen von ⁊ im vierten (Y, B) verlangte der Zusammenhang. Der Fehler *seirr* erklärt sich wohl aus der ungewöhnlichen, aber möglichen Schreibung *birrdai*, das auch durch B als ursprünglich erwiesen wird; der Schreiber des Originals hat das auffallende *rr*, das er wohl in seiner Quelle fand, auch auf das vorhergehende Wort übertragen. *Seir* und *seirith, serid* usw. sind also zwei verschiedene Korrekturen von Späteren. L gehört somit nicht näher zu H, und es ist kein Grund vorhanden zu zweifeln, daß es wirklich direkt aus dem *Saltair Cormaic*, der Urhandschrift, abgeschrieben ist.

H ist mit Y nicht näher verwandt; denn die Schreibung *friscart* (*Prull* Z. 4) für *frisgart* (L) und *docorustar* (Z. 12) in H, Y, B, N für *docorsatar* wird man als zu vereinzelt nicht für durchschlagend ansehn können. Und so fragt sich nun, ob H überhaupt aus einer Handschrift von Cormacs Glossar ausgezogen ist, oder ob es vielmehr auf die Quelle zurückgeht, aus der auch das Glossar geschöpft hat. Dann müßten die erwähnten 4 Fehler, die H mit L teilt, bereits vom Urheber von Cormacs Glossar aus seiner Vorlage übernommen sein. Das ist an sich nicht unmöglich. Aber anderseits würde man erwarten, daß dann H öfters bessere oder ältere Lesarten als die Cormac-Handschriften böte. Das ist kaum je der Fall. Für *modeno* (s. oben S. 31) hat H allerdings richtig *modanoo*; aber da es genau dieselbe Schreibung

zeigt wie im zweiten Zitat (Z 55: *modánóó*, vgl. L *modánao*), so kann es leicht selbständig das erste nach dem zweiten verbessert haben (auch N hat ja *modano* eingesetzt). Die Form *inandidaid* (*Prull* Z. 13) geht sicher auf *-digaid* zurück, während L und Y und alle andern Hss. *-diaid* haben. Aber *digaid* kann sehr wohl der Urhandschrift des Glossars angehören; denn daß zwei Zweige der Überlieferung selbständig diese völlig veraltete Form durch das gewöhnliche *diaid* ersetzt haben, ist gewiß keine zu kühne Annahme. Da *intan* .. *dombered* (Z. 16) nicht altertümlicher ist als *intan dobered* (L, Y), indem beides schon altirisch ist, bleibt nur noch *di lurgain* (Z. 21), das älter sein könnte als *da lurgain* der übrigen Hss. (s. oben S. 31).[1])

Diesen schwachen Indizien stehen schwere Gegengründe gegenüber. Die Geschichte *prull* ist offenbar einst erfunden worden, um den Namen *Torpéist* zu erklären. Es hat daher keinen Sinn, das Wort *prull* voranzustellen mitsamt der Strofe, die nachher im Verlauf der Geschichte nochmals zitiert wird, außer für den Verfasser eines Glossars. H erzählt aber genau in derselben Reihenfolge. Mit *Mug Éme* steht es ähnlich, wenn auch nicht gar so auffallend. Ferner: schon Stokes hat bemerkt, daß die 8 Silben *immom·loiscet mo dá n-ao prull* (*Prull*, Z. 55) nicht eine volle erste Halbstrofe ausmachen können, wie die Erzählung verlangt. Auch gibt die zweite Halbstrofe mit ihnen zusammen keinen vollständigen Sinn; es muß etwas fehlen. Aber H hat genau nur den Text der Cormac-Überlieferung. — Da Glastonbury nicht am Ärmel-Kanal, sondern am Fluß Brue liegt, hat Stokes[2]) vermutet, *for brú Mara (h)Icht*, wie alle Cormac-Hss. *Mug É.*, Z. 9 lesen, sei ein Fehler für ursprüngliches *for Brú*, und Zimmer[3]) hat sich diese Konjektur, ohne Stokes zu nennen, zu eigen gemacht. Aber auch in H steht *for pru Maru Ichd.* — Der Verfasser von Cormacs Glossar scheint hier und da gekürzt zu haben, wie gelegentliches *7rl.* zeigt, namentlich *prull* Z. 42 L, Y; vielleicht auch ebd. Z. 9 und *Mug É.* Z. 12 u. 48. H hat *7rl* mehrmals unterdrückt; aber das Ausgelassene bringt es auch nicht.

Somit ist nicht zweifelhaft, daß die Quelle von H einfach ein Auszug aus einer Cormac-Handschrift gewesen ist. Immerhin hat sich das erfreuliche Resultat ergeben, daß wir in H, L, Y drei selbständige Überlieferungen des Urtextes besitzen; wo zwei von

[1]) Doch vgl. *da seirr* (Z. 21) auch in H. *Iel* (= *iall*) Z. 25 in H ist natürlich Neuerung für das dunkle *ré*.

[2]) Cormac transl., S. 113.

[3]) Nennius Vindicatus, S. 90*.

ihnen zusammenstimmen, haben wir also in der Regel das Ursprüngliche vor uns. Das ist auch für die Gruppierung der andern Handschriften wichtig.

Besonders eng gehören Y, Hm und Hf zusammen, da sie sich wortwörtlich entsprechen. Das erstreckt sich bis auf orthographische Besonderheiten, z. B. *Mug É.*, Z. 11: *iar toin*, 14 b̄r̄n*us* (= *bretnais*), 15 *co cianæ*, 27 *ind scin* (*scín* Hm, Ackus.), 27 *indtorce* Y, Hm (*indtorcci* Hf), 38 *Doithig* Y, Hf (*Doithigh* Hm). Aber Hm und Hf haben einige Schreibungen für sich, die wahrscheinlich machen, daß sie zunächst miteinander auf eine besondere Vorlage zurückgehen, vgl. *Mug É.*, Z. 41 *Pa marbh* (gegen *Ba marb* Y und die andern Hss.), ferner Z. 2: *robad* Hf, *robadh* Hm (*roba* Y), 4 *caruit* (*carait* Y), 5 *arigduine* Hm, *-dune* Hf. (*arrigdúine* Y), 9 *aras* (*arus* Y), 10 *iraba* Hm, *araba* Hf. (*irraba* Y), *Glas mac Cais* (*Glass mac Caiss* Y), 14 *gach cenel* (*cach c.* Y), *arobui* Hm, *arobæ* Hf (*arrobui* Y), 20 *Isi* (*Ishí* Y), *cain* (*chain* Y), 21 *ina chinaid* (*inna ch.* Y), *a cain* Hf, *i cáin* Hm (*a chain* Y), 23 *Coirpri* (*Corpri* Y), *fechtus* (*fechtas* Y), 24 *forric* (*forricc* Y), *failti* (*failte* Y), *orci* Hf, *oirci* Hm (*orcci* Y), *Coirpri* (*Corpri* Y), 25 *dobert* (*tobert* Y), 27 *beluib* (*belaib* Y), *oirci* (*orci* Y), 29 *cais* (*caiss* Y), 31 *cech* (*cach* Y), 35 *annall* Hf, *innall* Hm (*anall* Y), 37 *cossnam* Hf, *cossnamh* Hm (*cosnam* Y), 47 *hui* (*ui* Y), 48 *in cetna horci* Hf, *orci* Hm (*ind cetnai orci* Y). Könnte man nun aber geneigt sein, die Vorlage der jungen Handschriften als eine Abschrift aus Y zu fassen, so widerrät diese Annahme doch eine Reihe von Stellen, wo Hm und Hf Altertümlicheres bieten als Y. Vgl. *Mug É.*, Z. 2: *a tirib Bretan* (gegen *a thir B.* Y), 8 *Moir* (*Mor* Y), 13 *Map Letain* (*M. Lethain* Y), 15 *robatar* Hm, *robatur* Hf (*robadar* Y), 19 *ascongrad* (*iscongrad* Y), *conatarta* (*conatárda* Y), *in-ascaid* (*an-a.* Y), 20 *co Gaidelu* Hm, *go Guoidelu* Hf (*go Gaoidelæ* Y), 21 *bidba* Hm, *bidb-* Hf (*biodba* Y), 22 *Coirpri* (*Cairpri* Y), 25 *adamra* (*adhamra* Hm) *al-* (nur *adamra* Y, vgl. *7rl.* L), 28 *matain* (*madain* Y), *in scin* (*ind scin* Y; Nom.), *iarnabarach* Hf, *iarnabharac* Hm (*iarnamarach* Y), 32 *dobreth* (*dobretha* Y), 34 *banchú* Hm, *banchu* Hf (*bancú* Y), 36 *focetoír* Hm (*focedoir* Y, om. Hf), 43 *i ceist* Hm, *i ceisst* Hf (*a ceist* Y), *conaircetul* Hf, *conaircetal* Hm (*conaircedal* Y), 45 *laido* Hm, *laidho* Hf (*laoido* Y), 47 *coem* (*caem* Y). Ähnlich im Artikel *prull*, wo Hf fehlt: Z. 7 *fecht nainiusa* Hm (*f. nainius* Y), 34 *Ambatar* Hm (*Ambadar* Y), 61 *Fothraicter* Hm (*Fothraicer* Y), 64 *gilldæ* Hm (*gillæ* Y), 65 *rigdha* Hm (*righae* Y), *moing* Hm (*muing* Y). Sind auch einige dieser Lesarten nicht sehr gewichtig, so scheinen sie doch in ihrer Gesamtzahl zu zeigen, daß

die Vorlage von Hf und Hm nicht aus Y geflossen ist, sondern daß beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, die sie im Ganzen außerordentlich genau wiedergeben. Von den jungen Handschriften ist Hm orthographisch etwas konservativer als Hf.

Sehr nahe unter sich verwandt sind anderseits B und N. Das zeigt sich nicht nur darin, daß sie die Schilderung *prull* Z. 18 auf dieselbe Weise ausdehnen; sondern fast in jeder Zeile haben sie gemeinsame Abweichungen von allen anderen Hss., die großenteils schon auf den ersten Blick sich als Neuerungen erweisen. Aber N ist nicht etwa aus dem älteren B kopiert; denn mehrfach hat es ältere Lesarten bewahrt als B. Beide haben also eine gemeinsame Quelle, die der Sprache nach nicht allzu alt war. Wenn auch der Artikel *prull* in N unmittelbar hinter 12 Texten steht, die aus der alten Handschrift von Druim Snechta stammen, so gehört er selber offenbar nicht mehr dazu.[1])

Wichtig ist nun aber namentlich, daß die beiden Gruppen Y—Hf—Hm und B—N wieder unter sich einige Verwandtschaft zeigen. Nicht nur haben sie gleichermaßen in *prull* Z. 36 die Strofe eingeschoben, die das Wort *sentuinne* belegen soll,[2]) und die Schilderung am Ende (Z. 65) weiter ausgesponnen,[3]) auch in *Mug Éme* Z. 14 den Satz: *ar is mac* usw. eingefügt — das könnte alles eventuell auf späteren Eintragungen und Mischungen beruhen —, sondern mitten im Texte zeigen sie oft die gleichen Neuerungen. So in *prull* Z. 1 *mor* eingeschoben, 9 *cid* ausgelassen, ebenso 10 *dā*; 12 *docorustar* (allerdings auch H) für *docorsatar*, 21 *seirith* Y, Hm, *seirid* N, *serid* B; 22 *uime*, 29 *ind eiciss* ausgelassen, ebd. *isindara leth* für *asindala l.* und danach das Folgende umgestaltet; 30 *a haongin* u. ähnl., 36 *na femnaige* (*-uige*), 38 *son* (für *ón*), 44 *Math ire* Y, Hm, *Maith re* B, N (für *Niathire*), 47 *ciasa*, 49 *iarom* Y, *tra iarum* B, *tran* N (für *la sodain*), 61 *sechnon*, 63 *dochum nErenn* u. ähnl., 66 *Teit* u. ähnl., 67 *cona muintir*. Ebenso in *Mug Éme* (wo N wegfällt) Z. 5 *Scoticæ* Y, Hm, Hf, *Scotica* B (für *Scotia*); 11 *rodersaig* Y, *rodsaid* B, ebd. *.i.* ausgelassen, 18 *hi tir* B, *a tir* Y, Hf, Hm; 19 *i n-ascaid, i comáin* u. ähnl., 21 *no foruasnadfad* Y, Hf, *no foruasnadhfad* Hm, *nofuasnabad* B, 25 *adamra* u. ähnl., 30 *olse*. Darnach ist es nicht zweifelhaft, daß Y—Hm—Hf

---

[1]) Das habe ich schon Zu ir. Handschr. u. Literaturdenkm. S. 30 bemerkt.

[2]) Sie findet sich wieder in einer Fassung des Dindsenchas (ed. Stokes, Folklore III 504).

[3]) B ist hier kürzer als N und Y—Hm; aber es giebt nicht etwa den ursprünglichen Text (L, H), sondern hat auf eigene Hand gekürzt.

und B (N) einen besonderen Zweig der Überlieferung bilden (unten als *x* bezeichnet).

Es bleibt noch Hs. M zu besprechen. Im Artikel *prull* wiederholt sie alle stärkeren Verderbnisse von L, die oben S. 30 aufgezählt sind, wie ein Blick in den Abdruck S. 11 ff. zeigt. Oft sind sie noch weiter verunstaltet, z. B. Z. 6 *Tocrasdar* für *Tochairestar* (L), 13 *impo* f. *niipo, cuchu* f. *chucu,* 23 *fortuallach* f. *forthuallach,* 27 *rasom* f. *riasom,* 28 *docorba* f. *totropai,* 36 *Figheinte* f. *Figenti,* 49 *immoscoem gocuir* f. *immoscoemcorcuir,* 55 *lat snabsem oheniseam* f. *latsom olíssem,* 56 *carraig* f. *Tairsaige.* Nur selten, bei leicht zu heilenden Versehen ist verbessert worden: Z. 3 *immomloisgeadh* f. *imanomloiscet* (wohl nach dem zweiten Zitat, Z. 53), 17 *-badar* f. *-badhar,* 41 *immidcomairc* f. *-commairc,* 49 *tin* (aus *din* verschrieben) f. *dim* und eine halbe Korrektur ist *fiamumuin* (Z. 19) f. *fiamum*; vgl. auch Z. 9 *im* f. *um,* 10 *impu* f. *umpu,* 16 *craice* f. *chraiche* (?), 29 *desin* f. *disein.* Nimmt man dazu, daß in M das Glossar genau an derselben Stelle abbricht wie L, so ist kein Zweifel, daß M im Wesentlichen auf einer Abschrift aus L beruht. Eine direkte Kopie ist es nicht; die Verstümmelung ist zu groß, als daß man sie einem einzigen Schreiber zur Last legen dürfte. Für unsern Abschnitt außer L noch eine zweite Quelle anzunehmen, ist kaum nötig. Nur in Z. 15 weist die Korruptel (*in tan*) *combeireadh* eher auf die Lesung von H: *domberead* als auf *dobered* (L); doch könnte der Schreiber der Vorlage das *m* selbständig eingeschoben haben.

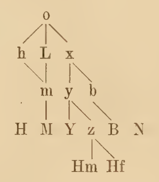
Ganz anders steht es beim Artikel *Mug Éme.* Hier reproduziert M keinen speziellen Fehler von L (oben S. 30 f.).[1]) Dagegen stimmt es in fehlerhaften oder eigentümlichen Lesarten vielfach auffällig mit H zusammen. Man vergleiche Z. 9 ⁊ für *.i.*, 10 *Irḟuate,* 13 ⁊ *is dond raind beos sin* M, *Et den roind beus sein* H, 18 *tra* (für *dī*), 19 *isracongrad* M, *isracongradh* H (für *ascongrad*), *na tarta ail* (*oirci ind-* übersprungen), 23 *dī* (für *dā*), 25 *hi* M, *i* N hinzugefügt, 26 *commoṛ* ⁊ *commelt,* 27 ⁊ hinzugefügt, 34 *intansin .i. intan combreth* M, *antansen .i. antan combreth* H (für einfaches *intan dobreth*), 40 *Scotici* M, *Scotice* H (f. *Scoti*), 41 *iarum* (f. *im̄.*), 44 *Teit* (f. *Tethnai*), 46 *cach tratha* M, *cech tratha* H (für *cach thádath*), 47 *doḃarainn* M, *dobarind* H (für *tob-*, freilich auch Y *dobaraind*) und auch *toirinscansatar* M, *dorinscatar* H (36) weist auf gleiche Verderbnis von *doindarscansat.* Also bei diesem Artikel fußt M nicht auf L, sondern auf einer andern Vorlage, die H nahe

[1]) außer daß es ⁊ *bóṡaill* (Z. 26) ausläßt, s. oben S. 31.

verwandt war. Ob diese sich auch sonst in M geltend macht, kann ich nicht bestimmen, da mir nur die beiden besprochenen Artikel aus M vorliegen. Man müßte die Frage bejahen, falls M auch in andern Teilen für Fehler von L, die sich nicht leicht selbständig bessern ließen, die richtige Lesart zeigte. Aber wie auch die Antwort ausfallen wird, auch diese zweite Quelle ist eine vorzügliche und namentlich eine von Y, Hm, Hf, B unabhängige. So kann also die Bedeutung von M für den in L verlorenen Anfang des Glossars gar nicht hoch genug angeschlagen werden. Wie wertvoll es ist, um die ursprüngliche Lesart herzustellen, möchte ich zum Schluß an dem Endteil des Artikels *fir .i. find* zeigen, den ich Zs. f. Celt. Phil. 9, 228 aus der trüben Überlieferung von B und Y herzustellen versucht habe. Wäre mir schon damals M bekannt gewesen, wie jetzt durch die Güte von R. I. Best, so hätte ich ihn fast einfach ablesen können. Er lautete:

Ba ed dī ecosc na n-erc n-Echdi[1]) *Echbeoil a Alpæ to·acht CuRui .i. bai finda*[2]) *auderga ⁊rl.*

Der Stammbaum der Handschriften gestaltet sich also — von LL abgesehen — folgendermaßen (Minuskeln bezeichnen verlorene Handschriften):



Wer die älteste Gestalt von Cormacs Glossar, diesem literaturgeschichtlich wie sprachlich so wichtigen Denkmal, wiederherstellen will, wird sich für den Bestand an Artikeln zunächst an B zu halten haben. Den Wortlaut wird er am besten nach L und, soweit dieses verloren ist, nach M feststellen können, deren Fehler und Lücken aber nach x, also in erster Linie nach Y—Hf—Hm, in zweiter nach B verbessern und für den Schlußteil namentlich LL zu Rate ziehen. Als besondere Aufgabe bleibt dann, zu untersuchen, wie die vielen Erweiterungen in y (Y, Hf, Hm) zu Stande gekommen sind.

---

[1]) *nanderc nechídi* M.

[2]) *finna* M.

SPUREN GRIECHISCHEN EINFLUSSES IM SCHAUSPIELBUCH (NĀṬYAŚĀSTRA) DES BHARATA MUNI?

Von MAX LINDENAU in Schwerin i. M.

Im Vorworte meiner auf dankenswerte Anregung des Herrn Geheimen Rates Windisch entstandenen Dissertation „Beiträge zur altindischen Rasalehre, mit besonderer Berücksichtigung des Nāṭyaśāstra des Bharata Muni“, Leipzig 1913, habe ich die einzelnen Gründe für meine Behauptung aufgezählt, daß Bharata die Lehre des Aristoteles von den drei Einheiten der Zeit, des Ortes und der Handlung gekannt hat.[1]) Finden sich sonst etwa noch Anklänge an Aristoteles? Bharata bezeichnet wiederholt eine theatralische Vorstellung als eine „Nachahmung“ (*anukṛti*, z. B. Nś. I, 24; XXXVII, 32); *anukṛti* entspricht genau in der bekannten aristotelischen Definition der Tragödie dem Ausdrucke *μίμησις*. Beide Dramaturgen behandeln mit derselben Ausführlichkeit die einzelnen Affekte, beide bemühen sich, diese mit medizinischer Sachlichkeit darzustellen, z. B. Zorn, Haß, Furcht, Scham usw., allerdings mit dem Unterschiede, daß Aristoleles diese Affekte nicht in seiner Poetik, sondern in seiner Rhetorik bespricht (über den Grund vgl. Rhet. I, 1). Der große Stagirite betont einmal (Poet. V), daß die komische Maske sich nicht mit dem schmerzlichen Ausdrucke vertrage; dasselbe will offenbar Bharata sagen, wenn er die komische (*hāsya*) und Mitleid erregende Stimmung (*karuṇa*) als feindliche Stimmungen (*rasāḥ*) bezeichnet (vgl. dazu meine oben zitierte Dissert. S. 78). Ohne Zweifel hat auch Aristoteles die Schauspielerkunst, die bei Bharata einen großen Teil seines Buches einnimmt, sehr hoch geschätzt (Poet. XXVI), aber im Gegensatze zu

[1]) Über die Lehre des Aristoteles von der Einheit der Zeit bei Bharata (Nś. XVIII, 22) vgl. E. Windisch, „Der griechische Einfluß im indischen Drama“ (Abhandlungen des 5. internationalen Orientalistenkongresses 1881), S. 45 ff.

Bharata weist er die Betrachtung der Modalitäten des sprachlichen Ausdrucks, da dieselbe Sache der Schauspielerkunst sei, die er nicht mit zur Dramaturgie rechnet, als der Poetik nicht zugehörig zurück (Poet. XIX.), was nicht auschließt, daß er in seiner Poetik einige phonetische Erscheinungen ganz elementarer Art, wie wir sie bei Bharata in Menge finden, zur Sprache bringt (Kap. XX). Wenn auch Aristoteles die Tanzkunst, als zur Schauspielkunst gehörig, in seiner Poetik nicht bespricht — im Gegensatz zu Bharata, der auf diesem Gebiete möglichste Vollständigkeit erstrebt — genügen doch die wenigen Worte, daß ⟨der Tanz⟩ Charaktere, Gefühle und Handlungen nachbilde, und zwar durch eine nach Zeitmaßen geordnete Folge von Körperstellungen (Poet. I). Denn sie beweisen, daß Aristoteles und Bharata ganz dieselbe Ansicht über die Bedeutung des Tanzes hatten (vgl. das 4. Kap. des Nś., das nur über die Tanzkunst handelt). Bharata (Nś. XIX, 1) sowie Aristoteles (Poet. VI) bedienen sich beide eines Vergleiches, um die Wichtigkeit der Fabel (*itivṛtti* = *ὁ μῦθος*) im Drama hervorzuheben: Bharata nennt die Fabel „den Körper des Schauspiels" (*naṭyasya sarīra*), Aristoteles betrachtet sie gleichsam als „die Seele der Tragödie". Gemeinsam ist Aristoteles und Bharata (passim) die Dreiteilung aller Charaktere; bei ersterem ist sie auch auf die Malerei übertragen (Poet. II). Ebenso wie Bharata (Nś. XXV, 48 ff. 65 f.) achtet auch Aristoteles streng auf unweibliche Frauen und weibische Männer (Poet. XV), oder, um mit Bharata zu reden, auf den Unterschied zwischen weiblichen und männlichen Gefühlszustände (*bhāvāḥ*). Wenn Bharata (Nś. XXVI, 17 f.) verlangt, der Schauspieler solle sich in jeder Beziehung der dargestellten Person angleichen, so ihr innerstes Gefühl sich aneignen, daß er sich geradezu in die Seele der vorgestellten Person hineindenke, will er offenbar dasselbe sagen, was Aristoteles mit folgenden Worten ausdrückt: „Der Erregte stellt den Erregten, der Zürnende den Zürnenden am wahrsten dar" (Poet. XXVII). Nahe hiermit verwandt ist das Mitempfinden der Zuschauer, auf das bekanntlich Aristoteles besonders hohen Wert legt (Poet. XIV), das Bharata dadurch postuliert, daß er vorschreibt, im Zuschauer solle sich dieselbe Stimmung (*samarasa*) wie im Helden entwickeln (Nś. XXVII, 14). Wenn nun auch Bharata bei der Wirkung des Dramas auf die Zuschauer gerade das Mitleid, die Mitleid erregende Stimmung (*karuṇa* = *ὁ ἔλεος*), erwähnt, das sich durch Rufe wie „Wehe" offenbaren soll (Nś. XXVII, 11) und ferner die Bestürzung (*vidrava* = *ὁ φόβος*) bei grausigen Szenen, die sich durch Zittern (*prakampatāt*) äußern soll, liegt doch die Frage

nach der Beeinflussung des Bharata durch Aristoteles in diesem Falle sehr nahe, obwohl uns ein terminus für die vielumstrittene *κάθαρσις* bei Aristoteles im Nś. nicht begegnet. Soweit reichen meine Notizen über Bharata und Aristoteles, die durch tiefer gehende Spezialuntersuchungen m. E. sich ganz erheblich vermehren lassen müßten.

Noch eine zweite Frage möchte ich im Anschluß hieran ventilieren. Hat etwa Bharata irgend eine Kenntnis des griechischen Theaters oder der griechischen Literatur gehabt? Vom Bau des Theaters handelt das ganze 2. Kapitel des Nś. Der zeremonielle Teil dieser Beschreibung ist echt indisch, aber in der Architektur finden sich wunderbarerweise Anklänge an die griechische Tempelbaukunst, z. B. wenn wir V. 75 ff. von der mittleren Schauspielhalle lesen, daß sie von einer Steinwand rings umgeben und an der Peripherie mit Säulen geschmückt ist, an deren Außenseite sich ein Treppenbau befindet. Die Verwandtschaft mit einem griechischen Peristylon ist mir gleich bei der ersten Lektüre der Stelle aufgefallen. Einstweilen muß ich aber den Beweis schuldig bleiben, daß irgendwo in Indien einst griechische Tempel gestanden haben, und daß gerade hier das indische Theater seinen Höhepunkt erreicht hat. Kombinationen liegen auf der Hand, doch lassen wir sie alle beiseite! Wunderbar ist, daß nicht also das griechische Theater, sondern der griechische Tempel Vorbild für das indische Theatergebäude gewesen ist. Hierfür noch ein zweites Kriterium! Zum Tempel des Erechtheus auf der Akropolis in Athen gehörten die Karyatiden der sog. Korenhalle, deren Verwendung im Tempelbau bei den Griechen vielleicht bedeutend verbreiteter gewesen ist, als wir annehmen dürfen. In Nś. 84 begegnen uns diese freundlichen Gebälkträgerinnen in den Worten *dhāraṇīdhāraṇās sālastrībhir alaṃkṛtāḥ* wieder, die wir uns wohl als Pfeiler mit karyatidenähnlichen Figuren vorzustellen haben. Also Karyatiden beim indischen Theaterbau! Zunächst allerdings nur eine Behauptung; wie eine so detaillierte Kenntnis der griechischen Architektonik nach Indien gelangt ist, bedarf noch des Aufschlusses. — Wie im griechischen Theater beginnt die Vorstellung auf der indischen Bühne mit dem Auftreten des Sängerchores, wofür der Ausdruck „das Hinabsteigen“ (*avataraṇa*) ⟨in die *ὀρχήστρα*?⟩ geprägt ist. Das *avataraṇa* gehört zum sog. Vorspiel (*pūrvaraṅga*; vgl. Nś. V passim), das vorzugsweise der Götterverehrung (*devapūjana*) dient. Auch der Prolog (*prastāvana*) gehört zum Vorspiel; er wird vom *sthāpaka* gesprochen und soll nach Bharatas Vorschriften (am Schlusse des 5. Kap. des Nś.) das Publikum mit der Dichtung bekannt machen, ein geneigtes Gehör erbitten und den

Namen des Dichters nennen. Kurz, die Ähnlichkeit mit dem Prolog im griechisch-römischen Theater ist geradezu überraschend. Im 27. Kapitel des Nś. beschreibt Bharata einen Wettstreit (*saṃharṣa* = *ἀγὼν μουσικὸς*) von zwei Dramatikern vor dem versammelten Hofe, wobei der Fürst sogar selbst in das Schiedsrichteramt eingreift (V. 60 ff.). Dieser Wettstreit mehrerer Dramatiker ist uns aus der Blütezeit des griechischen Dramas wohlbekannt; auch das Amt der Schiedsrichter (*prāsnikāḥ*), an die Bharata die höchsten Anforderungen stellt, scheint mir dem griechischen Theater nachgebildet zu sein. Wenn Bharata vorschreibt, daß die Namen nach bestimmten Gesichtspunkten zu geben seien — die Namen der Helden z. B. sollen die Heldenkraft schon äußerlich zutage treten lassen (Nś. XVII, 94) — erinnern wir uns hierbei sofort an die Namengebung in der griechisch-römischen Komödie, die bekanntlich oft in drastischer Weise nach dem Charakter der Person geschieht (vgl. dazu Aristoteles, Poet. XIX). Von den zehn Arten des indischen Dramas — daher der Name *daśarūpa* „das Zehngestaltige“ für das Drama, der wohl von Bharata selbst stammen wird (Nś. XVIII) — ist für uns der *bhāṇa* (Nś. XVIII, 151—154) hier das interessanteste, in dem ein Spitzbube oder ein Parasit (*viṭa*), die typische Figur der griechisch-römischen Komödie, mit vielen Gestikulationen eine ganze Geschichte in Monologform mimisch vorträgt, indem er durch Variation der Stimme mehrere Personen abwechselnd darstellt. Der *bhāṇa* ist keineswegs in Indien autochthon, was wir für alle neun anderen Arten zugeben wollen; denn diese Art von Theaterstücken haben die Inder ohne Zweifel von den griechischen Mimologen kennen gelernt, deren Wirken in Indien H. Reich in seinem verdienstvollen Buche über den Mimus ausführlich behandelt hat. Mag also auch das indische Theater selbst in Indien zu Hause sein, worin ich Hillebrandt u. a. völlig beistimme; eins steht für uns fest, daß sie manches von den Griechen auf diesem Gebiete gelernt haben, die Bharata übrigens in seinem Werke selbst mit Namen nennt, und zwar in engster Verbindung mit den Persern: *yavanāś caiva pāhravā* (Nś. XXI, 89). Noch eins: Simonides von Amorgos' „Frauenspiegel“ wird Bharata wohl schwerlich gekannt haben, aber merkwürdigerweise kamen beide auf den originellen Gedanken, gerade die Frauen ihren Eigenschaften nach mit Tieren zu vergleichen (Nś. XXII, 96 ff.). Oder gab es zwischen Simonides und Bharata eine Reihe von Mittelgliedern, die uns unbekannt geblieben sind? Vielleicht bildet ein Alexandriner die Vermittlung? Man wird wohl Bharata am besten mit Aristoteles vergleichen können,

aber eins hat er ohne Zweifel mit den Alexandrinern gemeinsam: die Vorliebe, für alles einen bestimmten Kanon aufzustellen. Vielleicht bestätigt sich durch weitere Spezialforschung meine Vermutung, daß wir Nś. XXII, 49—56, wo wir die zwölf Variationen des sprachlichen Ausdrucks kennen lernen, einen Kanon von Dichtungsarten (*γένη*) haben, wie sie die Alexandriner aufzustellen pflegten. Der Widerruf (*apalāpa*) z. B. würde der Palinodie entsprechen.

Doch das sind alles Probleme, die ich auf diesem kleinen Raume nicht lösen, sondern zunächst nur zum weiteren Nachdenken stellen wollte.

DER ANFANG VON KĀLIDĀSA'S EPISCHER DICHTUNG „DAS GESCHLECHT DER RAGHU-FÜRSTEN".

Von Ernst Leumann, Straßburg.

Es ist keine Untersuchung, die ich hier vorlegen möchte, nur ein kleines Stück Übersetzung. Ich suchte nach einer Form, die den Strophen Kālidāsa's im Deutschen am ehesten entsprechen könnte.

Poetisch mußte die gesuchte Form sein, kein Zweifel. Aber die übliche Reimerei, an die wir uns in Europa so sehr gewöhnt haben, durfte sich nicht einschmuggeln; diese Reimerei stellt ja nur eine gewisse weichliche Glätte her, die dem Ohre schmeichelt und vom Inhalte ablenkt.

Es zeigte sich ferner, daß unsere deutschen Strophen nicht das Gleichmaß der indischen einhalten können. Denn zuweilen erfordert ein Stropheninhalt, um dem europäischen Leser verständlich zu werden, erheblich mehr Raum als durchschnittlich nötig ist. Daher mußten, damit wenigstens die Vierzeiligkeit aller Strophen gewahrt blieb, einzelne Strophen im Deutschen nach Bedarf ihre Zeilen mehr oder weniger strecken.

Das ist alles, was ich der nachfolgenden Übersetzungsprobe als Geleitwort mitzugeben habe. Vielleicht gibt sie die Anregung dazu, daß endlich jemand es unternimmt, die beiden Epen Kalidasa's ins Deutsche zu übertragen — mag er nun die Strophenform, die ich dafür vorschlage, übernehmen oder eine passendere finden.

Wenn ich jeweils linksseitig die entsprechenden Originalstrophen mit hersetze, so wird dies gewiß manchem Leser willkommen sein.

1. vāg-arthāv iva saṃpṛktau
vāg-artha-pratipattaye
jagataḥ pitarau vande
PārvatīParameśvarau.

2. kva sūrya-prabhavo vaṃśaḥ!
kva câlpa-viṣayā matiḥ!
titīrṣur dustaraṃ mohād
uḍupenâsmi sāgaram.

3. mandaḥ kavi-yaśaḥ-prârthī
gamiṣyāmy upahāsyatām
prâṃśu-labhye phale lobhād
ud-bāhur iva vāmanaḥ.

4. atha vā kṛta-vāg-dvāre
vaṃśe 'smin pūrva-sūribhiḥ
maṇau vajra-samutkīrṇe
sūtrasyêvâsti me gatiḥ.

---

5. so 'ham ā-janma-śuddhānām
ā-phalôdaya-karmaṇām
ā-samudra- kṣit'īśānām
ā-nāka-ratha-vartmanām

6. yathāvidhi-hutâgnīnāṃ
yathākāmârcitārthinām
yathā'parādha-daṇḍānāṃ
yathākāla-prabodhinām

7. tyāgāya saṃbhṛtârthānāṃ
satyāya mita-bhāṣiṇām
yaśase vijigīṣūṇāṃ
prajāyai gṛhamedhinām

8. śaiśave 'bhyasta-vidyānāṃ
yauvane viṣayaiṣiṇām
vārddhake muni-vṛttīnāṃ
yogenânte tanu-tyajām

1. Auf daß mir Stoff und Form gelingen,
verehre ich Vater und Mutter der Welt:
verehre Śiva den höchsten Herrn und Pārvatī seine Gattin,
die beide wie Stoff und Form sich innig umfangen.

2. Mein Stoff zwar — das der Sonne entstammende Fürstengeschlecht —
ist zu groß für meinen begrenzten Geist.
So mag es scheinen, als ob ich aus Torheit
im Kahn übers Meer zu fahren begänne.

3. Und meine Form! Indem ich den Dichterruhm erstrebe,
verfall' ich gewiß dem Gelächter der Welt.
Ein Zwerg erheb' ich die Arme nach einer Frucht,
die nur ein Riese erreichen kann.

4. Allein schon frühere Sänger feierten ja jenes Heldengeschlecht:
so bohrten sie gleich Diamanten die Öffnung der Dichtkunst in ein
und mir liegt jetzo nur ob, nach Art der Schnur des Juwels [Juwel,
dem Pfade zu folgen, den sie eröffnet.

---

5. Verherrlichen möchte ich also von neuem die Reihe der Raghu-Fürsten,
von ihnen künden, wie sie vom Schoß an rein und bis zum Erfolge beharr-
wie rings bis ans Meer ihr Reich sich gebreitet [lich gewesen,
und hoch bis zum Himmel ihr Wagen gerollt,

6. wie gemäß den Riten sie Opfer gebracht,
wie gemäß den Wünschen sie Hilfe gewährt,
wie gemäß den Vergehen sie Strafe verfügt,
wie gemäß den Zeiten sie wach sich gezeigt,

7. wie sie Schätze gesammelt um schenken zu können,
wie sie wenig versprochen um alles zu halten,
wie sie Länder erobert um Ruhm zu erwerben,
wie sie Ehen geschlossen um Kinder zu zeugen,

8. wie im Knabenalter sie eifrig studiert,
auf der Höhe des Lebens wacker gewirkt,
in den spätern Jahren zurück sich gezogen
und endlich sinnend ins All sich versenkt —

9. Raghūṇām anvayaṃ vakṣye
tanu-vāg-vibhavo 'pi san
tad-guṇaiḥ karṇam āgatya
cāpalāya praṇoditaḥ.

10. taṃ santaḥ śrotum arhanti
sad-asad-vyakti-hetavaḥ,
hemnaḥ saṃlakṣyate hy agnau
viśuddhiḥ śyāmikā 'pi vā.

11. Vaivasvato Manur nāma
mānanīyo manīṣiṇām
āsīn mahīkṣitām ādyaḥ
praṇavaś chandasām iva.

12. tad-anvaye śuddhimati
prasūtaḥ śuddhimattaraḥ
Dilīpa iti rājêndur
induḥ kṣīra-nidhāv iva,

13. vyūḍhôrasko vṛṣa-skandhaḥ
śāla-prāṃśur mahā-bhujaḥ
ātma-karma-kṣamaṃ dehaṃ
kṣātro dharma iv' āśritaḥ,

14. sarvâtirikta-sāreṇa
sarva-tejo-'bhibhāvinā
sthitaḥ sarvônnatenôrvīṃ
krāntvā Merur iv' ātmanā,

15. ākāra-sadṛśa-prajñaḥ
prajñayā sadṛś'āgamaḥ
āgamaiḥ sadṛś'ārambha
ārambha-sadṛśôdayaḥ.

16. bhīma-kāntair nṛpa-guṇaiḥ
sa babhūvôpajīvinām
adhṛṣyaś câbhigamyaś ca
yādo-ratnair ivârṇavaḥ.

9. Dies alles möcht' ich künden,
ob auch gering mein Können:
weil mich der Helden Art gepackt,
vermess' ich mich, sie zu besingen.

10. Erprobte Kenner mögen's hören,
die Gut und Schlecht zu scheiden wissen;
im Feuer zeigt sich ja beim Golde,
was rein ist und was fehlerhaft.

---

11. Da herrschte zu Anfang auf der Erde
Urvater Manu, der Sohn der Sonne;
gleich feierlich nimmt er sich aus an der Spitze der Fürsten
wie das Weihwort *Ōm* an der Spitze der heiligen Schriften.

12. Aus seinem reinen Stamme ging hervor
der Fürst Dilīpa, über die Maßen rein:
so rein entsteigt nur dem mythischen Milchmeer,
nicht unserm salzigen Meere der Mond.

13. Mit breiter Brust und mächtigen Schultern
ragt hoch der Held wie ein Śāla-Baum:
fürwahr in Dilīpa hat Krieger-Art
den passenden Körper gefunden.

14. Er ragt empor über alles Volk,
an Stärke und Glanz auch höhergeartet,
so wie über alle die Höhen der Erde
der goldene Meru-Berg triumphiert.

15. Der äußern Erscheinung glich sein Denken,
dem Denken nicht minder seine Erfahrung,
der Erfahrung wieder sein Bestreben,
und dem Bestreben sein Erfolg.

16. Bei den Dienern in seiner Fürstengröße
erweckte er Angst und Liebe zugleich,
da er schwierig und gnädig erschien — wie das Meer,
das Ungeheuer und Perlen birgt.

17. rekhā-mātram api kṣuṇṇād
ā Manor vartmanaḥ param
na vyatīyuḥ prajās tasya
niyantur nemi-vṛttayaḥ.

18. prajānām eva bhūty-arthaṃ
sa tābhyo balim agrahīt,
sahasra-guṇam utsraṣṭum
ādatte hi rasaṃ raviḥ.

19. senā paricchadas tasya,
dvayam evârtha-sādhanam:
śāstreṣv akuṇṭhitā buddhir
maurvī dhanuṣi c' ātatā.

20. tasya saṃvṛta-mantrasya
gūḍh'ākārêṅgitasya ca
phalânumeyāḥ prārambhāḥ
saṃskārāḥ prāktanā iva.

21. jugop' ātmānam atrasto,
bheje dharmam anāturaḥ,
agṛdhnur ādade so 'rtham,
asaktaḥ sukham anvabhūt.

22. jñāne maunaṃ, kṣamā śaktau,
tyāge ślāghā-viparyayaḥ:
guṇā guṇânubandhitvāt
tasya sa-prasavā iva.

23. anākṛṣṭasya viṣayair
vidyānāṃ pāra-dṛśvanaḥ
tasya dharma-rater āsīd
vṛddhatvaṃ jarasā vinā.

24. prajānāṃ vinay'ādhānād
rakṣaṇād bharaṇād api
sa pitā, pitaras tāsāṃ
kevalaṃ janma-hetavaḥ.

17. Von ihm geführt glitt um kein Haar
das Volk aus der altbewährten Ordnung —
einem Wagen gleich, der richtig gelenkt
dem wohlgeebneten Wege folgt.

18. Nur um das Volk zu heben und fördern,
bezog er von ihm den Sechsten als Anteil,
saugt doch auch die Sonne das Wasser nur auf,
um tausendfach es wiederzugeben.

19. Sein Heer schien nur zur Parade bestimmt;
zwei andere Mittel erreichten genug:
bald war's seine lehrbuchsichere Klugheit
und bald sein bogentüchtiger Arm.

20. Kein Wort, keine Miene verriet was er plante;
erst wenn es erreicht, sah mancher wie's kam,
so wie aus des Menschen Glück man erkennt,
daß im frühern Leben er Gutes getan.

21. Das Leben und auch die drei Ziele des Lebens
behielt er im Auge mit rechtem Verstand:
nicht ängstlich das Leben, nicht mürrisch die Pflicht,
nicht gierig das Geld, nicht lüstern die Lust.

22. Er wußte — und schwieg, war stark — und verzieh,
verteilte Geschenke — und rühmte sich nicht:
so erwuchs aus jeglichem Vorzug ein neuer,
als wollten sie zeugend vermehren die Zahl.

23. Von keiner Sinnenlust betört,
vielmehr den Wissenschaften ergeben
und gute Werke zu tun bestrebt,
war er gereift schon, eh er bejahrt.

24. Indem er die Untertanen erzog
und schirmte und nährte, verdiente er wahrlich
ihr Vater zu heißen, — eher als jene,
die ihnen nicht mehr als das Leben geschenkt.

25. sthityai daṇḍayato daṇḍyān
parinetuḥ prasūtaye
apy artha-kāmau tasy' āstāṃ
dharma eva manīṣiṇaḥ.

26. dudoha gāṃ sa yajñāya,
sasyāya Maghavā divam:
saṃpad-viniyamenôbhau
dadhatur bhuvana-dvayam.

27. na kilânuyayus tasya
rājāno rakṣitur yaśaḥ
vyāvṛttā yat para-svebhyaḥ
śrutau taskaratā sthitā.

28. dveṣyo 'pi saṃmataḥ śiṣṭas
tasy' ārtasya yath' auṣadham,
tyājyo duṣṭaḥ priyo 'py āsīd
aṅgulī 'vôraga-kṣatā.

29. taṃ vedhā vidadhe nūnaṃ
mahābhūta-samādhinā,
tathā hi sarve tasy' āsan
parârthaikaphalā guṇāḥ.

30. sa velā-vapra-valayām
parikhīkṛta-sāgarām
ananya-śāsanām urvīṃ
śaśāsaikapurīm iva.

31. tasya dākṣiṇya-rūḍhena
nāmnā Magadha-vaṃśa-jā
patnī Sudakṣiṇêty āsīd
adhvarasyêva dakṣiṇā.

25. Er strafte die Diebe um Ordnung zu halten
und nahte dem Weibe um Kinder zu zeugen;
so hielt er Besitz und Liebe nur hoch
im Blick auf die Pflicht als höheres Ziel.

26. Wie die Götter er speiste mit Gaben des Landes,
so tränkte ihr Fürst aus Wolken die Saat;
bei solchem Austausch hielten die Beiden
durch Nahrung Himmel und Erde in Stand.

27. Die Erde indessen schützte Dilīpa
wie Keiner zuvor: da scheute zurück
vor jedem Besitz das Treiben der Räuber
und schrumpfte zusammen zum bloßen Wort.

28. Der Gute, ob feind auch, war ihm erwünscht
gleich wie die Arznei dem Kranken gefällt;
der Schlechte, ob Freund auch, wurde verjagt,
wie man vom vergifteten Finger sich trennt.

29. Ihn hatte gewiß der Schöpfer gebildet
aus allen Stoffen in sinnender Wahl;
drum waren in ihm zum Heile der Andern
die Tugenden alle glücklich vereint.

30. Unter ihm als einzigem Herrscher erschien
das Festland wie eine einzige Festung,
die rings ein Wall von Dünen begrenzte
und gleich einem Graben das Meer umfloß.

31. Als Gattin war ihm freundlich gesellt
— wie dem Opferprunk die Ehrengabe —
des Magadha-Reiches edle Prinzessin
Su-dakṣiṇā 'Schön-Ehrentraut'.

Bis zum Schluß des ersten Gesanges folgen noch 64 Strophen, in denen geschildert wird, wie Dilīpa und Sudakṣiṇā in die Einsiedelei des Vasiṣṭha fahren und von diesem die Verheißung eines Sohnes bekommen.

ZUM ALTITALISCHEN KONJUNKTIV.

Von Karl Brugmann in Leipzig.

1. Es darf heute als feststehend bezeichnet werden, daß diejenigen Modusbildungen, die in der vergleichenden Grammatik der idg. Sprachen Konjunktiv (Subjunktiv) heißen, in zwei morphologisch von Grund aus verschiedene Gruppen zerfallen.

Die eine Gruppe ist der italisch-keltische *ā*-Konjunktiv. Wie die alat. Formen *advenam, attigam, fuam* und noch deutlicher die irischen, zu den Indikativen *crenaid* 'kauft', *benaid* 'haut, schneidet', *do-moinethar* 'meint', *-gainedar* 'nascitur' gehörigen Konjunktivformen *-cria, -bia, do-menathar, -genathar* zeigen, lagen diesem Modus Ablautbasen auf *-ā* zugrunde, die als Injunktiv behandelt wurden, d. h. sekundäre Personalendungen bekamen (*-ā-m, -ā-s* usw.); die absolute Flexion der irischen Formen ist unursprünglich. Aus dieser Injunktivnatur erklärt sich, daß z. B. **bh(u)u̯ā-* nicht nur als Konjunktiv erscheint (lat. *fuat*, ir. *ba*), sondern auch als (augmentloser) Ind. Prät. (lit. *bùvo*, lat. *-bat*, ir. *ba*), ebenso **t(l̥)lā-* nicht nur im lat. Konj. *attulam*, sondern auch im griech. Prät. *ἔ-τλᾱν*, ion. *ἔ-τλην* (Verf. Grundr. 2[1], 952, Thurneysen KZ. 31, 87 f.). Den Ausgang der Basis *-ā* mit dem Ausgang *-ā* von Nomina femininischen Geschlechts zu identifizieren (vgl. z. B. lat. *-tulam* : ai. *tulā́* 'Wage'; lat. *ad-venam* : *ad-vena* 'Ankömmling', ursprünglich 'das Ankommen'), hindert nichts. Sekundär ist diese Modusformation, nachdem sie sich im Verbalsystem eingelebt hatte, auch zu formantisch besonders charakterisierten Tempusstämmen gekommen, z. B. lat. *veniat, tangat*, osk. fakiiad 'faciat', ir. *-lēcea, -suidigedar*.

Außerhalb des Italischen und des Keltischen ist diese Art von *ā*-Stämmen als konjunktivischer Modus nicht nachgewiesen. Man könnte an ursprüngliche Identität des lesb. Konj. *πρίᾱ-ται* mit ir. *-cria* denken, in welchem Fall der Ind. *ἐ-πρίᾰτο* sekundär hinzugebildet

worden wäre. Doch läßt sich auch *ἐ-πρίᾰτο* als die frühere Bildung betrachten; sie ist dann für die Schöpfung des Konj. *πριᾰ-* die historische Voraussetzung gewesen. Dasselbe gilt für die mit *ἐπρίατο* : *πρίᾱται* gleichartigen Formen *δέατο* 'videbatur' : Konj. ark. *δέᾱται*.

2. Die zweite Hauptgruppe machen diejenigen Konjunktivformen aus, die *-e-* : *-o-* als Bildungselement enthalten. Im Gegensatz zu *-ā-* war dieses Formans mit dieser Funktion, soweit wir in der Sprachgeschichte rückwärts zu schauen vermögen, bei beliebig gebildeten Tempusstämmen zu Haus und nahm in allen Verbalklassen an den besonderen Tempusmerkmalen teil. Von der 1. Sg. Akt. abgesehen, die im Ar. auf *-ā*, im Griech. auf *-ω*, im Lat. auf *-ō* ausgeht, tritt *-e-* : *-o-* rein hervor, wo der Indikativstamm konsonantisch endete, z. B. Präsens ai. *ása-t(i)*, gthav. *aŋhaⁱtī aŋha-t̰*, apers. *aha-tiy*, lat. *eri-t* (1. Sg. av. *aŋha*, hom. *ἔω*, lat. *ero*); *s*-Aorist ai. *nḗṣa-t(i)*, hom. *τείσο-μεν τείσε-τε*, lat. *faxi-t*, ir. 3. Pl. *-tiassat* (1. Sg. ai. *stōṣā-ṇi*, griech. *στείξω*, ir. *-tias*, lat. *faxo*, *vīdero*); Perfekt ai. *tatána-t*, hom. *εἴδο-μεν*, got. *ōgs* aus **ōgi-z* (1. Sg. griech. *λελήκω*). Ging der Indikativstamm dagegen auf *-ĕ*, *-ŏ*, *-ă* aus, so war das konjunktivische *-e-* : *-o-* mit diesen Vokalen schon in uridg. Zeit kontrahiert. Die hierauf unmittelbar beruhenden griechischen Formen wie mess. *-γράφηντι*, gort. *πέπᾱται*, *-τετέκνωται*, mess. *-τίθηντι*, kret. *ἴθθᾱντι*, ark. *-ἰστᾱτοι* zeigen, daß bei qualitativer Verschiedenheit der beiden Vokale die Qualität des ersten Vokals für das Kontraktionsprodukt den Ausschlag gegeben hat, gleichwie z. B. bei griech. *θεῷ* (*-o-ai*), *θεᾶς* (*-ā-os* oder *-ā-es*), osk. Núvlanús (*-o-es*), *scriftas* (*-ā-es*), vgl. Ber. d. sächs. G. d. W. 1913 S. 179 ff. Bei qualitativer Gleichheit ergab sich natürlich eine Länge derselben Qualität, z. B. ai. *dhā́ti* = uridg. **dhē-ti* (*-ē-e-*), herakl. *οἰκοδόμηται* (*-ē-e-*), und so auch durchgehends in den zu einem themavokalischen Indikativ gehörigen Konjunktiven, wie griech. *φέρω-μεν*, *φέρη-τε*. Auf die durch die Kontraktion bedingte schleifende Betonung weist die zweisilbige Messung des *-ā-* im Arischen hin: RV. *sphurā́n*, *várdhāḥ*, gthav. *dāⁱtī*, *dāt̰*, *dāma*, *hačāntē* u. a. (Oldenberg, Die Hymnen des Rigv. 1, 188 f., Wackernagel, Altind. Gramm. 1, 49 ff., Bartholomae, Die Gāϑā's 7 f., Grundr. d. iran. Ph. 1, 57). Daß die ar. Konjunktive mit *-ā-* zu dieser zweiten Hauptgruppe, nicht zu dem ital.-kelt. Injunktiv mit uridg. *-ā-*, gehören, ergibt sich 1) daraus, daß die 1. Sg. Akt. auf *-ā* ausging (ved. *árcā*, gthav. *pərˀsā*) und in den andern Personen primäre und sekundäre Endung wechselten (z. B. ved. *gácchā-ti* und *gácchā-t*), 2) aus dem Schleifton des *-ā-*, 3) aus dem Fehlen von Gruppierungen wie ir. Konj. *-cria* : Ind. *crenaid*.

Vielleicht nimmt man daran Anstoß, daß nach dieser Auffassung in der Klasse *φέρω-μεν, φέρη-τε* an den thematischen Vokal des Indikativs dieser selbe Vokal noch einmal angetreten wäre: *-ō-* aus *-o-o-*, *-ē-* aus *-e-e-*. Daß aber ein Bildungselement im Verlauf der Sprachentwicklung in Formen eintritt, die es von früher her bereits enthalten, ist eine gar nicht seltene Erscheinung, vgl. z. B. den *s*-Aorist ai. *a-yāsiṣam* (Grundr. 2², 3, 414), griech. *τρίτατος, ὕστατος, ὠμότατο-ς* (2², 1, 227. 654. 2², 2, 58), lat. *ititāre* (2², 3, 233), got. *ga-gahaftjan* und anderes dieser Art, was in Morph. Unt. 3, 67 ff. zusammengestellt ist. Der Hergang scheint in unserm Fall der gewesen zu sein, daß es den *e* : *o*-Konj. zunächst nur bei konsonantischem Ausgang des Tempusstamms gegeben hatte: **ése- *éso-* zu **és-ti* 'ist', **ei̯e- *ei̯o-* zu **ei-ti* 'geht', **péqᵘse- *péqᵘso-* zu **é-pēqᵘs-t* 'coxit' usw. Im Kreis dieser Formen gewann *-e-* : *-o-* seine Bedeutung als konjunktivbildendes Formans. Und mit dieser Funktion trat es dann auf Tempusstämme über, die auf *-ē̆, -ō̆, -ā̆* endeten: **dhē-e- *dhē-o-* (ai. *dhā́-ti dhāma, dhāmahē*), **dō-e- *dō-o-* (ai. *dā́-ti*), **stā-e- *stā-o-* (ai. *sthā́-ti*), **gᵘā-e- *gᵘā-o-* (ai. *gāni, gāḥ*) und **bhere-e-* (griech. *φέρητε*).[1]

Für verfehlt halte ich hiernach Hirts Ansicht IF. 12, 212 ff., die auch in der 2. Aufl. seines Handbuchs der gr. L.- u. Formenl. (1912) S. 589 erscheint, daß die zu Indikativstämmen auf *-ĕ, -ŏ, -ă* gehörigen auf langen Vokal ausgehenden Konjunktivstämme identisch seien mit Ablautbasen auf langen Vokal: z. B. soll das *εὑρη-* von Konj. *εὕρη-τε* und das *εὑρη-* von *εὑρή-σω* genetisch dasselbe sein. Hirts Hypothese ist bereits von Solmsen, Berl. phil. Woch. 1903, Sp. 1005 f., widerlegt und mit Recht als eine einseitige Überspannung des Prinzips der 'Base' bezeichnet worden.

3. Im Italischen ist der *ā*-Injunktiv auf Kosten des — um die Sache kurz zu benennen — unkontrahierten und des kontrahierten *e* : *o*-Konjunktivs vorgedrungen, hat diese aber nicht beseitigt. Der

---

[1]) Im Griechischen hat sich diese Art von Neubildung auf Grund der Formen wie *ἴομεν, φθίεται, τείσομεν τείσετε* u. dgl. von neuem eingestellt: ich meine die Formen wie hom. *βλήεται, δαμήετε, γνώομεν, κιχήομεν, στήομεν, θήομεν*, thess. *δυνάεται* u. dgl. Zum Teil war dabei das Bestreben wirksam, den Konjunktiv als solchen deutlicher gegenüber dem Indikativ zu kennzeichnen. Daß nicht auch die Formen wie *φέρητε, φέρωμεν* den nochmaligen Zusatz von *-e-* : *-o-* hinter dem Konjunktivstamm erfuhren, erklärt sich leicht daraus, daß es keine dreisilbigen Konjunktivstämme auf *-e-* : *-o-* gab, die vorbildlich wirken konnten. Auch waren hier ja Konjunktiv und Indikativ überall durch die Verschiedenheit der Vokalquantität deutlich geschieden.

kontrahierte *e* : *o*-Konjunktiv ist jedoch nur noch als *ē*-Stamm, nicht mehr als Stamm auf *-ō*, mit Sicherheit nachweisbar. Auch nicht mehr als Stamm auf *-ā*; denn daß z. B. lat. *sistat* ursprünglich eine Form wie kret. *ἴθθᾱντι*, ark. *-ίστᾱτοι* oder *sinat*, *cernat* (aus **crinā-t*) Formationen wie griech. *δύνᾱται* gewesen seien, ist ebensowenig wahrscheinlich zu machen, wie daß sich lesb. *πρίᾱ-ται* entwicklungsgeschichtlich mit ir. *-cria* decke.

Der *ē*-Konjunktiv liegt 1) mit futurischer Bedeutung vor in lat. *agē* (belegt sind *dice*, *attinge* u. a., Neue-Wagener 3[3], 321 f., Stolz, Lat. Gram.[4], 291), *agēs*, *aget* usw., *capiet*, *farciet*, *fīniet*. Warum man die gleichartige Formation mit *-e-* bei *albeo*, *moneo* u. dgl. mied, liegt auf der Hand; 2) stellen sich mit modaler (volitiver usw.) Bedeutung osk.-umbr. Perfektformen hierher: osk. *fuid* 'fuerit', *fefacid* 'fecerit', tríbarakattíns 'aedificaverint' (IF. 30, 340), umbr. *pihafei pihafi* 'piatum sit'; dieser Konjunktiv gehörte von Haus aus nur zu themavokalischen Indikativen des Perfektsystems, osk. *fuid* : Ind. lat. *fuit*; osk. *fefacid* : Ind. alat. *vhevhaked*; osk. sakrafír umbr. *pihafei* : Ind. osk. aikdafed u. a. (Grundr. 2[2], 3, 468 f.). Daß man hierher auch lat. *det* (aus **daē-*), *net plantet* osk. *deiuaid* 'iuret' (aus **-āē-*) zu ziehen habe, ist nicht ganz sicher, immerhin nicht unwahrscheinlich.[1])

Fraglich ist nun, welcher von beiden Sprachzweigen, das Griechische oder das Italische, bezüglich des zu themavokalischen Indikativen gehörigen Konjunktivs den ursprünglicheren Zustand aufweist, das Griechische, in dem der Konjunktivvokal mit dem Indikativ-

---

[1]) Nach lat. *albeam*, *fīniam* zu schließen, wird es einst auch **plantāi̯ā-m* gegeben haben, woraus lautgesetzlich schon in uritalischer Zeit **plantām*, *-ās* usw. entstehen mußte, was dann aber als Konjunktiv zu undeutlich war. Möglich ist, daß man, um einen deutlichen Konjunktiv zu gewinnen, in uritalischer Zeit **plantāē-* in derselben Weise schuf, wie man im Griechischen zu der Neubildung *στήομεν* gekommen ist (S. 54 Anm. 1); über ähnliche hiatische Neuschöpfungen im Italischen selbst s. Ber. d. sächs. G. d. W. 1913, S. 208 ff. In diesem Falle müsste der *ē*-Modus damals noch in weiterem Umfang mit der modalen Bedeutung lebendig gewesen sein. Oder aber *plantem* war die direkte Fortsetzung einer uritalischen oder voritalischen Konjunktivform auf *-āi̯ē-*, die zu vergleichen wäre mit griech. *τιμάητε*. In beiden Fällen wäre die sekundäre Personalendung der 1. Sg. auf *-em* von *agam*, *albeam* übernommen. Ferner hat man an alten Optativ auf *-ā-i̯ē-m* gedacht, womit wenigstens die Sekundärendung der 1. Sg. sofort erklärt wäre. Der Vollständigkeit wegen verweise ich auch noch auf Meillet, Mém. 13, 361, der **plantāi̯ā-s* und **plantāi̯ē-s* voraussetzt, sie mit *legā-s*, *capiā-s* und *legē-s*, *capiē-s* auf gleiche Linie stellt und annimmt, man habe wegen der beiden *ā* von *-āi̯ā-* dissimilatorisch dem Typus *-āi̯ē-* vor dem Typus *-āi̯ā-* den Vorzug gegeben.

vokal qualitativ immer gleich ist, z. B. *φέρωμεν* : *φέρομεν*, *φέρητε* : *φέρετε*, oder das Italische, das wenigstens im lat. Zweig *-ē-* im Konjunktiv durchgeführt zeigt. Gewöhnlich und, wie ich glaube, mit Recht hält man den griechischen Zustand für den altertümlicheren. So z. B. Thurneysen in seinem für die Erklärung des ital.-kelt. *ā*-Konjunktivs grundlegenden Aufsatz BB. 8, 270. Er nimmt an, daß zuerst *ferēmus* für **ferōmos* eingetreten sei, dann *ferent* für **feront* wie *monent* für **moneont* nach *monēmus*, *monētis*, zuletzt die 1. Sg. *ferē* für **ferō*. Die Entstehung der *ē*-Form *ferent* dürfte ins Uritalische hinaufzudatieren sein wegen osk. tríbarakattíns, dagegen mögen die 1. Sg. und die 1. Pl., deren osk.-umbr. Lautung unbekannt ist, damals noch *ō* gehabt haben.[1])

Lautete die 1. Sg. zu *ferēs* einmal **ferō*, so kann der Eintritt der Injunktivform *feram*, der später im Futurparadigma allein üblich gebliebenen Form, in dieses Paradigma gleichzeitig mit dem Aufkommen von *ferē* für **ferō* erfolgt sein, aber auch früher oder später. Darüber läßt sich nichts wissen. Ich vermute aber, daß beide Ersatzformen dem Bestreben verdankt wurden, für die 1. Sg. **ferō* eine als Futurum leichter zu erkennende Form zu haben: die Form *ero* und die Formen auf *-bō*, wie *dabo*, waren eindeutig, **ferō* hingegen war ja zugleich Ind. Präs. Bei den Formen auf *-ē*, die überliefert sind, ist nicht zu sehen, in welchen Wendungen sie üblich gewesen sind; sie mögen in allen den Fällen gebraucht worden sein, in denen auch die andern *ē*-Formen, *ferēs* usw., angewandt wurden. *feram* aber mit der Bedeutung 'ich will tragen' konnte sich im 'Futurum' um so leichter einnisten, als der Ind. Fut. und der Konj. Präs. auch sonst vielfach in Konkurrenz waren (s. die Übersicht bei Schmalz, Lat. Gramm.[4] 474 f.). Daß man gegenüber *feram* die Form *ferē* mit der Zeit aufgab, scheint daher zu rühren, daß sie bei Kürzung des *-ē* durch die Wirksamkeit des Iambenkürzungsgesetzes vielfach mit der 2. Sg. Imp. zusammengefallen war, z. B. *age*.

In *ero* hat sich eine alte Konjunktivform auf *-ō* infolge davon erhalten, daß sie im Gebrauch mit Indikativen auf *-ō* auf gleiche Linie gekommen ist, und so könnten leicht auch noch anderwärts Formen auf *-ō*, deren Gebrauch ein prospektives oder volitives Bedeutungselement aufweist, und die die Schulgrammatik als Indikativ

[1]) Daß der sog. Konj. Imperf. und Plusquamperf., *ferrem*, *fēcissem*, entwicklungsgeschichtlich von dem *ē*-Futurum völlig zu trennen ist, hoffe ich IF. 30, 338 ff. wahrscheinlich gemacht zu haben.

rechnet, doch von Haus aus Konjunktiv gewesen sein. Bei dem häufigen Gebrauch von *eo* für die nicht bereits begonnene, sondern erst ins Auge gefaßte Handlung des Gehens, z. B. Plaut. Merc. 787 *Syra, i, rogato.* Sy. *Eo* (Sjögren, Zum Gebrauch des Fut. im Altlateinischen, S. 15 f.), wird man *eo* (= **ei̯ō*) nicht in toto für eine Neuschöpfung statt des selbst ebenfalls futurisch zu gebrauchenden **ei-mi* zu halten, vielmehr anzunehmen haben, daß beim Übergang eines Teiles der Formen des Ind. Präs. zur themavokalischen Flexion (vgl. *volo* : *vult*, *edo* : *ēst*) die alte Konjunktivform im Indikativ mit aufging. Die 1. Sg. Ind. *eo* ist hiernach grundsätzlich das Ergebnis eines Synkretismus, gleichwie das die Formen wie *eam*, *agam* insofern sind, als sie den Gebrauch des alten Konj. und des alten Opt. Präs. in sich vereinigen. So sehe ich es nun ebenfalls als eine synkretistische Erscheinung an, wenn so häufig im Altlatein und zum Teil auch noch später in 'konsultativen' Fragen, d. h. in Fragen, durch die man von einem erfahren will, was man zu tun habe, die Formen wie *eo*, *ago* erscheinen, Formen, statt deren man den Konj. Präs. oder den Ind. Fut. erwarten sollte. Z. B. Plaut. Most. 774 *Eon, voco huc hominem?* Si. *I, voca.* Men. 176 *Iam fores ferio?* Men. *Feri. Vel mane etiam.* Ter. Phorm. 447 *Quid ago? dic, Hegio.* Cic. Att. 13, 40, 2 *Quid mihi auctor es? advolone an maneo?* S. Sjögren a. a. O. 81 ff., 88 ff., Schmalz a. a. O. 474. Während man so mit *Quid ago?* einen andern fragt, was man tun soll, gehört *Quid agam?* (*Quid nunc agam?*) mehr dem Selbstgespräch an, wenn man verlegen und ratlos ist. Den Gebrauch des Ind. Präs. in ersteren Fragen erklärt man teils so, daß der Römer z. B. bei *eone?* 'soll ich gehen?' ein ihm vorschwebendes 'ich gehe, wenn du nichts dagegen hast' in eine Frage umgesetzt habe, teils durch den Hinweis darauf, daß der Ind. Präs. oft ins Gebiet des Ind. Fut. übergreift. Im Griechischen ist in konsultativen wie in deliberativen Fragen der Konjunktiv üblich, konsultativ z. B. γ 23 Μέντορ, πῶς τ' ἄρ' ἴω, πῶς τ' ἄρ προσπτύξομαι αὐτόν; ο 511 πῇ τ' ἄρ' ἐγώ, φίλε τέκνον, ἴω; (Kühner-Gerth 2, 1, 221 ff.), und so scheint mir die Annahme natürlicher, daß jener Gebrauch der 1. Sg. Ind. Präs. aus einer Zeit der italischen Sprachentwicklung stammt, da, wie bei griech. φέρω, ἄγω usw., Konj. und Ind. in dieser Person noch homonym waren. Für das Sprachgefühl der Römer der historischen Zeit war diese 1. Sg. auf *-ō* freilich nur noch Indikativ, da als 1. Pl. dazu in konsultativer Frage die Indikativformen erscheinen, wie *quid agimus?* 'was sollen wir tun?' (Belege s. bei Sjögren). Diese Wertung dieser Formen auf *-ō* war daher vermutlich ein ähnlicher Vorgang wie der,

den unsere nhd. Verbalformen wie *ich habe, wir haben, sie haben* in Sätzen wie *ich meine, ich habe recht* (*daß ich recht habe*), *ich meine, wir* (*sie*) *haben recht* (*daß wir* [*sie*] *recht haben*) darstellen. Diese Formen entsprechen in der nhd. Periode ebensogut dem *er habe* in *ich meine, er habe recht* (*daß er recht habe*) als auch dem *er hat* in *ich meine, er hat recht* (*daß er recht hat*). *Quid ago?* 'was soll ich (nach deiner Meinung) tun?' steht also dem *Quid agimus?* 'was sollen wir (nach deiner Meinung) tun?' so gegenüber, wie *ich meine, ich habe* dem *ich meine, er hat.* Übrigens kann auch das *agimus* der konsultativen Frage insofern direkter noch auf dem alten Konjunktiv beruhen, als möglicherweise in dieser Art von Fragen kurzvokalische Konjunktive des Typus *erimus* üblich gewesen waren, die, im Sprachgefühl zum Indikativ umgewertet, den gleichartigen Gebrauch von wirklichen alten Indikativformen (wie *agimus*) nach sich gezogen haben.

In bezug auf die Entwicklungsgeschichte des als Konjunktiv bezeichneten Modus steht hiernach das Lateinische und überhaupt das Italische in der Mitte zwischen Keltisch[1]) und Griechisch, wie wir diese beiden Sprachzweige in ihren älteren Denkmälern kennen lernen.

[1]) Ob das Keltische noch Reste des $\bar{e}:\bar{o}$-Konjunktivs hat, scheint sehr zweifelhaft. Vgl. Pedersen, Kelt. Gramm. 1, 51. 2, 356; M. Jones, A Welsh Grammar 339.

ZUR KENNTNIS DER SPRACHE DER VÄDDĀS.

Von WILH. GEIGER, Erlangen.

Meine Versuche, während meines Aufenthalts in Ceylon auch über die Sprache der Väddās Erkundigungen einzuholen, standen unter keinem sehr glücklichen Stern. Als ich Ende Januar 1896 in das Gebiet der Väddās mich zu begeben im Begriff war, nötigte mich in Bandarawela ernste Erkrankung zur Umkehr. Die folgenden drei Wochen unfreiwilligen Aufenthalts in Colombo konnte ich wenigstens zur Fortsetzung meiner singhalesischen Studien verwenden. Dann erzwang ich vom Arzt die Erlaubnis zur Reise nach dem Norden der Insel, die ich unter allen Umständen durchzuführen wünschte. Zugleich knüpfte ich Verhandlungen an, um Väddās wenigstens außerhalb ihres Gebietes zu Gesicht zu bekommen. Die Verhandlungen führten zum Ziel; aber meine Väddās trafen, wohl eskortiert, in Colombo genau am Vorabend des Tages ein, an welchem der Dampfer auslaufen sollte, auf dem ich mir den Platz für die Heimfahrt gesichert hatte. So blieben mir für meine Versuche nur ein Abend und ein Vormittag, und meine Sammlungen sind so fragmentarisch, daß sie eine zusammenhängende Behandlung der Väddā-Sprache nicht gestatten.

Ich möchte hier nur auf einen Punkt eingehen, der zugleich da und dort einen Seitenblick gestattet, nämlich auf den Gebrauch zusammengesetzter Nomina. Mit ähnlichen Erscheinungen im Pāli, von denen Franke BB. XXII, S. 207 gesprochen, hat jene Zusammensetzung im Väddā meines Erachtens weder sachlich noch geschichtlich etwas zu tun. Sie geht von ganz anderen Gesichtspunkten aus und hängt mit der allgemeinen Unbeholfenheit des Ausdrucks zusammen. Sie besteht darin, daß dem Nomen, das die eigentliche Bezeichnung des Gegenstandes enthält, ein zweites Nomen von allgemeiner Be-

deutung angehängt wird. Etwa wie wenn wir „Pantertier", „Tigertier", „Sommerszeit", „Nachtzeit" sagen. Ich möchte glauben, aber ich sage das mit Vorbehalt, daß die Zusammensetzung fakultativ ist. So gibt z. B. Marambe in seinem Wörterverzeichnisse (The Vedda Language, 1893) für „Betel" (sgh. *bulat*) zwei Wörter an *pęñgirī-kola* (d. i. Sauerblatt) und *pęñgirī-kola-pojja*. Das Wort *pojja*, über das sich verschiedene Vermutungen aufstellen lassen, ist eins von denen, die gerne in Zusammensetzungen gebraucht werden. Es findet sich mehrfach in meinen Listen, so in *irā-pojja* „Sonne", *handa-pojja* „Mond", wo *irā* und *handa* natürlich = sgh. *iru*, p. *suriya* und sgh. *hañda*, p. *canda* sind. Auch in dem von mir aufgezeichneten Sätzchen *irā-pojja mañ-gacaña, irā-pojja la-veña* „die Sonne geht auf, die Sonne geht unter". Ferner habe ich notiert *at-pojja* „Arm", *alla-pojja* „Handfläche" (*piṭi-alla-pojja* „Handrücken"), *angili-pojja* „Finger". Die entsprechenden Wörter im Sgh. sind hier *at, alla, ęñgili* (vgl. meine Etymologie des Sgh. Nr. 27. 3, 84, 237). Aber auch *mal-pojja* „Blume, Blüte" in dem Sätzchen *ē gayē mal-pojja tibeña* „an diesem Baum sind Blüten". Endlich *polava-pojja* „Erde", *gini-pojja* „Blitz", *lē-pojja* „Blut" usw. Immer haben wir Grundwörter, die auch im Sgh. vorhanden sind: *mal, poḷova, gini* „Feuer", *lē* (Etym. d. Sgh. Nr. 1062. 2, 933, 10. 3, 1252. 2).

Ein anderes in Zusammensetzungen verwendetes Wort ist *rukula*, offenbar = sgh. *rukul*, für das bei Clough die Bedeutungen „prop, stay, support" angegeben sind. So in *kaṭa-rukula* „Mund" (sgh. *kaṭa*, p. *kaṇṭha*, Nr. 272. 1), *kana-rukula* „Ohr", *ayi-rukula* „Auge": *mayē ayi-rukulaṭa peneña, mayē kana-rukulaṭa aheña* „ich sehe mit meinem Auge, ich höre mit meinem Ohr". Es ist natürlich *kana* = sgh. *kaṇa*, p. *kaṇṇa* Nr. 276 und *ayi* = sgh. *ęs*, p. *acchi* (neben *akkhi*) Nr. 265. 1. Das *s* ist hier intervokalisch ganz ausgefallen, wie auch in *gayi* „Baum" (neben *gaca*) = sgh. *gas* (N. Sg. *gaha*), p. *gaccha* Nr. 438. Andererseits kann sgh. *s*, ob es nun aus ursprünglichem Palatal oder aus *s* entstanden ist, durch *c* vertreten sein. So steht z. B. in einem bei L. de Zoysa (JRAS. Ceyl Br. Nr. 24, S. 98—99) überlieferten Väddā-Lied *conda conda nęṭum naṭāpo* „schön, schön, tanze den Tanz", wo *conda* (sonst auch *honda*) = sgh. *soñda, hoñda* ist, das doch wohl zu skr. p. *sundara* gehört. In dem gleichen Lied findet sich *rūbara bera-pada gacāpo* „schlage schön die Trommel" (*gacāpo* = sgh. *gasāpan* zu *gasanu*, p. *ghaṃsati* Nr. 439). Und in einem Zauberspruch zur Abwehr des Elefanten heißt es (Marambe, S. 26): *ciṭu appā ciṭu* „halt, Väterchen, halt". Hier ist *ciṭu* der Imper. zu dem sgh. V.

siṭinu, hiṭinu und ist ganz wie p. *tiṭṭha* verwendet, das auch z. B. Mah. 7. 13, 31. 68 als eine Art Zauberwort gebraucht wird. Den gleichen Spruch wie Marambe gibt auch de Zoysa (a. a. O. S. 103) wieder: er schreibt aber *siṭu* statt *ciṭu.* Ein *c* für *s* begegnet uns ferner in *raca* „Geschmack“ = sgh. p. *rasa.* Ich habe den Satz *gayarini hondama-racayi* „Honig ist süß“ aufgezeichnet. In *maṅ-gacanu* „gehen, kommen“ ist gewiß nicht p. *gacchati* erhalten, wie ich Lit. und Spr. der Singhalesen § 73. II angenommen habe. Vielmehr liegt eine Zusammensetzung aus *maṅ* = sgh. *maga* (*maṅ*, p. *magga* Nr. 1034) mit *gasanu* = sgh. *gasanu* vor.

Ein drittes in solchen Zusammensetzungen beliebtes Wort ist *daṇḍa,* natürlich = sgh. *dañḍu*, p. *daṇḍa.* Vgl. sgh. *dañḍu-vęṭa* „Steckenzaun“. Es findet sich besonders bei den Namen von stab- oder röhrenartigen Körperteilen gebraucht. Ich habe mir folgende notiert: *uguru-daṇḍa* „Kehle“ (sgh. *uguru,* das ein p. **uggāra* zur Voraussetzung hat; vgl. skr. *udgāra*); — *billa-daṇḍa* „Nacken“ (sgh. *beli,* N. Sg. *bella*); — *nāyi-daṇḍa* „Nase“ (sgh. *nas, nę̄,* p. *nāsā* Nr. 677); — *kakula-daṇḍa* „Bein“ (sgh. *kakul,* das ich zu p. *kaṅkala,* in *aṭṭhikaṅkala* „Gerippe“ Therag. 1150, Therīg. 488, M. I. 132 16, 364 14, 16, S. II. 185 11, Vin. IV. 134 19—20, It. 17 8, skr. *kaṅkāla* stelle; es liegt der gleiche Bedeutungsübergang vor, wie in unserem Wort „Bein“). Aber auch *hel-daṇḍa* „Berg“ (sgh. *sel, hel,* p. *sela* Nr. 1477) habe ich verzeichnet.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß im Gebrauch von verbalen Zusammensetzungen die Väddā-Sprache durchaus auf der Stufe des Singhalesischen steht. Ich führe zum Beweis zwei Sätzchen aus meinen Sammlungen an, die das deutlich zeigen. Sie zeigen zugleich, daß die ganze Diktion der Väddā-Sprache vollkommen mit der des Singhalesischen übereinstimmt.

1. *Mama kęlē maṅ-gacālā gayi-męjē rę̄ męjē nidā-damāpin,* d. i. wtl. „ich in die Wildnis gegangen seiend auf (an, bei) einem Baume in der Nacht habe geschlafen“. Im einzelnen ist dazu zu bemerken: *kęlē* ist L. Sg. = sgh. *kęlē* (*-ehi*) „im Wald, im Jungel“. — Zu *maṅ-gacanu* s. o. Die Form ist = sgh. *gasālā* nach LSprS. § 56. 2 c. — *męjē* gehört zu sgh. *męda* (L. Sg. *mędehi, mędē*); es ist aber in *j* nicht etwa der alte Palatal von p. *majjha* erhalten, sondern das *j* sekundär durch die im Väddā häufige Mouillierung aus *d* entstanden. — *nidā-damāpin* ist Zusammensetzung aus sgh. *nidanu* mit *damanu* + *piyanu* (LSprS. § 67. 3, 4). Zur Form vgl. im Singhalesischen Bildungen wie *Jantu-kumarayā-ṭa rājyaya pāvā-dī-pīmi* „ich habe dem Prinzen Jantu die Herrschaft übertragen“, Rājāvali, ed. B. Guṇasékara (Colombo

1899), S. 92. Das Verb *piyanu* drückt, wie auch *damanu*, den Abschluß einer Handlung aus; s. A. Guṇasékara, Gramm. of the Sinh. Language (Colombo 1891), S. 292.

2. *Kẹriyā malālīyen gacāpuva-ma bima-ṭa boṭa-damāpi*, wtl. „der Bär, mit dem Bogen wenn (als) getroffen zur Erde niederfiel". Einzelnes: *kẹriyā* „Bär" scheint eines der genuinen Wörter der Väddā-Sprache zu sein. Ich kenne keine Anknüpfung an das Singhalesische. — *malālīya* bedeutet wtl. „Schlingenholz", das Holz, um das die Bastsehne geschlungen wird; sgh. *malā* + *liya* = p. *latā*. — *gacāpuva* ist Part. Praet. Pass. Es wäre sgh. *gasāpu*. S. LSprS. § 55. 2c. Über den Gebrauch des konditionalen und temporalen *ma* im Sgh. (so *dīpuvā-ma* „wenn gegeben") s. A. Guṇasékara, a. a. O. S. 189, Note †. — In *boṭa-damāpi* (die Zusammensetzung und die Form ist wie im vorigen Satz bei *nidā-damāpin* zu erklären) ist *boṭa* (statt *baṭa* unter dem Einfluß des Labials) das alte Gerund zu *basinu* = p. *bhassati* vom St. des Praet. p. *bhaṭṭha*. Auch im Sgh. ist dieser Stamm in der Literatursprache erhalten. Vgl. *tidisin baṭu surañgana mena* „wie eine vom Himmel herabgestiegene Götterfrau" Mohoṭṭāla's Kusajātaka ed. A. Guṇasékara, V. 182; *baṭuya* „er stieg (vom Elefanten) ab", ebda. S. 179 11. Die Väddā-Sprache zeigt hier, wie auch sonst, altertümlichen Charakter.

Ob die Zahl der Väddās in Ceylon wirklich, wie man zumeist sagt, in Abnahme begriffen ist, steht keineswegs fest. Nach dem Zensus von 1881 belief sich ihre Zahl auf 2228, nach dem von 1901 auf 3971. Der Zensus von 1911 ist mir leider nicht zugegangen. Aber das ist sicher, daß die Eigenart des Völkchens in Sprache und Sitte mit zunehmender Erschließung des Landes rasch dahin schwinden muß. Der wachsende Verkehr wird es mit sich bringen, daß die Väddās mehr und mehr ihrer singhalesischen Umgebung sich anpassen werden. Da ist es denn eine der schönen und dankbaren Aufgaben, die auf dem Boden Ceylons gelöst werden können und gelöst werden müssen, das noch erreichbare Sprachmaterial unter den Väddās in wissenschaftlichem Sinne und nach wissenschaftlicher Methode zu sammeln, ehe es zu spät ist.

EINE VERSCHOLLENE ARTURSAGE.

Von Kuno Meyer in Berlin.

Der folgende Versuch der Wiederherstellung einer verloren gegangenen Arturerzählung soll eine kleine Ergänzung zu dem Buche meines verehrten Lehrers und Freundes über das Keltische Britannien bilden, ein Werk, dem ich auch sonst vielfache Anregung verdanke.

In den Sitzungsberichten der Königlich preußischen Akademie 1912, S. 1156, habe ich die mir damals bekannten ältesten Zeugnisse über das Vorkommen des Namens Artur bei den Iren und ihre Bekanntschaft mit der Sagengestalt des britischen Helden zusammengestellt. Der älteste dort angeführte Beleg des Namens in Irland stammt aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts. Ich übersah dabei, daß der Name Artur schon zwei Jahrhunderte früher bei den Iren heimisch war. Unter den Geistlichen, die als Bürgen für die Durchführung des *Cāin Adamnāin* genannten Gesetzes in einer Liste aufgeführt werden, die im Jahre 697 zusammengestellt ist, findet sich ein *Feradach hōa Artur.*[1]) Damit gelangen wir in den Anfang des 7. Jahrhunderts, also genau in dieselbe Zeit, zu welcher der Name zuerst auch bei den Südbriten vorkommt.[2]) Wir haben hier in der *Cain Adamnāin* die altkymrische Namensform *Artur*, die später zu *Arthur* wurde. Es ist daher wahrscheinlich, daß der Großvater Feradachs ein Brite war. Leider ist über die beiden in den irischen Annalen keine Notiz bewahrt.

A. a O. ist ferner erwähnt, daß eine aus dem Ende des 10. Jahrhunderts stammende Liste irischer Sagen als den Titel einer solchen *Aigidecht Artūir* 'die Bewirtung Arturs' aufführt. Diese Liste ist in zweifacher Weise auf uns gekommen, zu ältest in einer *Airec Menman Uraird meic Coisse* genannten Erzählung, die wir der

[1]) Siehe meine Ausgabe der *Cāin Adamnāin,* S. 16, Z. 30.

[2]) Siehe darüber Zimmer, *Nennius Vindicatus,* S. 283.

Sprache und dem Inhalt nach ans Ende des 10. Jhs. setzen dürfen, und dann aus der Sage losgelöst als selbständiger Eintrag in dem aus dem 12. Jh. stammenden Buch von Leinster (S. 189). An ersterer Stelle findet sich nun unsere Sage nicht angeführt; ihre Erwähnung im Buch von Leinster (S. 190 a 38) erscheint also als ein späterer Zusatz, so daß wir über das 12. Jh. nicht hinauskommen.[1]) D'Arbois de Jubainville[2]) meinte freilich, daß hier *Artūir* vielleicht für *Aithirni* verschrieben sei, da *Aigidecht Aithirni* eine bekannte, in drei Handschriften[3]) erhaltene Sage ist. Indessen liegt dafür ebensowenig ein Grund vor als etwa zu der Annahme, daß es ein bloß fingierter Titel sei. Denn wenn auch diese Erzählung bisher noch in keiner Handschrift aufgetaucht ist, so teilt sie darin das Schicksal einer großen Menge anderer verloren gegangener Sagen, von denen ich in D'Arbois' *Catalogue* allein über hundert zähle.

Was nun den mutmaßlichen Inhalt der *Āigidecht Artūir* anbetrifft, so ist zunächst wohl sicher, daß Artur darin nicht als *miles* oder *dux bellorum* auftrat, sondern als kühner Jäger und Vertilger wilder Tiere. Das ist ja auch seine Rolle in der ältesten Form der britischen Sage, wie wir sie aus Nennius und der frühmittelkymrischen Erzählung 'Kulhwch und Olwen' kennen. Und zwar ist es die Eberjagd, die ja in der nordbritannischen Heimat Arturs besonders gepflegt wurde. Hier, in Durham, finden wir die von Windisch[4]) zitierte Inschrift aus der Römerzeit, worin sich ein *praefectus alae Sebosianae* der glücklichen Erlegung eines *aper eximiae formae* rühmt. Wir dürfen wohl annehmen, daß sich mit der zunehmenden Bebauung des Landes die Wildschweine und anderes Wild in die gebirgigen Gegenden zurückgezogen hatten. Im Norden Englands, in Westmoreland, wurde auch gegen Ende des 17. Jhs. der letzte Eber erlegt.[5])

[1]) Auch der zunächst vorausgehende Sagentitel *Braflang Scoine* findet sich nur im Buch von Leinster.

[2]) Siehe seinen *Essai d'un Catologue de la Littérature Épique de l'Irlande*, S. 32.

[3]) Ich habe sie in *Ériu* VII, S. 1 ff. nach zwei Handschriften veröffentlicht und teilweise übersetzt.

[4]) Siehe *Das keltische Britannien*, S. 167.

[5]) Siehe J. E. Harting, *Extinct British Animals* (1880), S. 100 ff. 'In Westmoreland the last wild boar is said to have been killed near Staveley by a man named Gilpin . . . Close to the spot is an inn still called Wild Boar Inn, while the bridge over the beck is known as Gilpin's Bridge. A tradition of the former existence of the wild boar in this neighbourhood is still current, but no date can now be assigned for the destruction of the last of its race. It is referred to approximately

Ich nehme also an, daß es sich in unserer Erzählung ebenfalls um eine Eberjagd handelte, freilich nicht in Britannien, sondern in Irland selbst. Der fabelhafte von Artur erlegte Eber, der bei Nennius *porcus Troit*, in 'Kulhwch und Olwen' *twrch Trwyth* und bei späteren kymrischen Dichtern *twrch Trwyd* heißt, hauste ja auch in Irland,[1] und zwar in der Britannien gegenüber liegenden Provinz Leinster. Auf diese weist u. a. der Ortsname *Esgeir Oervel*, den ich schon vor Jahren mit dem irischen *Sescenn Uairbeoil* identifiziert habe.[2] Hier erblicken Artur und die Seinigen das Ungetüm zuerst. So wird auch die Eberjagd in unserer Erzählung sich in Leinster abgespielt haben.

Der weitere Inhalt ergibt sich aus dem Titel *Āigidecht*. Dieses Wort (altir. *ōigidecht*, von dem Dentalstamm *ōigi* 'Gast' abgeleitet) bedeutet 'Gastierung, Bewirtung'.[3] Es findet sich nur noch einmal in dem Titel einer irischen Erzählung und zwar in der oben schon erwähnten *Aigidecht Aithirni*. Hier handelt es sich um den Besuch des Dichters Aithirne bei seinem Schüler Amorgin. Er bringt den Sommer bei ihm zu und will beim Beginn des Herbstes weiterziehen, woran ihn aber Amorgin durch eine in Versen abgefaßte Schilderung der ungünstigen Jahreszeit verhindert. Dasselbe wiederholt sich bei Eintritt des Winters und Frühjahrs. Erst zum nächsten Sommer läßt er seinen Gast ziehen. Vorher legt dieser auf die Bitte der Schüler Amorgins noch eine Probe seiner Kunst ab, indem er hintereinander gegen das Schlachten eines Bullen, Kalbes und Schafes durch den Vortrag von improvisierten Gedichten Einspruch erhebt. Erst als man sich anschickt ein Schwein zu töten, gibt er wieder in einem Gedichte seine Zustimmung und zieht dann seines Weges.

Aus dieser *Āigidecht* ist nun freilich für den mutmaßlichen Inhalt unserer Erzählung nichts zu lernen. Ich möchte vielmehr annehmen, daß

---

as "about 200 years ago", which carries us back to the reign of Charles II'. Vgl. auch *Notes and Queries*, 10. ser., S. 489. Diese Hinweise verdanke ich der Liebenswürdigkeit meines Freundes Robin Flower.

[1]) Siehe Rhŷs, *Notes on the Hunting of Twrch Trwyth* in den Transactions of the Hon. Soc. of Cymmrodorion 1894–95, S. 21. Wenn der irische Lexikograph Cormac Mac Cuilennāin (gest. 908) das dem Kymrischen *twrch Trwyth* entsprechende irische *orc trēith* als eine Bezeichnung für einen Königssohn erklärt (*ainm do mac rīg*), so erinnert das daran, daß nach 'Kulhwch und Olwen' eins der Ferkel des *twrch Trwyth* ein zur Strafe seiner Sünden verwandelter König war (*brenhin uu ac am y bechawt y rithwys Duw ef yn hwch*).

[2]) Siehe *Early Relations between Gael and Brython* (Transactions of the Hon. Cymmrodorion Soc. 1895—96, S. 73).

[3]) Z. B. *dia tormailt in n-ōegidacht*, SR. 2804.

Artur sich entweder allein oder mit wenigen Begleitern auf der Jagd verirrt und daß dann entweder er selbst oder seine ausgeschickten Leute im Walde oder in einer Talschlucht ein einsames Haus entdecken, in dem sich nun das eigentliche Abenteuer abspielt. Ähnliche Situationen gehören zu den Gemeinplätzen der irischen Sagenerzählung. Vor allem erwähne ich eine mittelirische Ballade, die Stokes aus dem Buch von Leinster unter dem Titel 'Find and the Phantoms' herausgegeben und übersetzt hat.[1]) Ein irischer Titel hat sich nicht erhalten; er könnte aber sehr gut *Āigidecht Finn* gelautet haben. Hier handelt es sich auch um kühne Jäger, nämlich Finn mac Umaill,[2]) seinen Sohn Ossīn und ihren Gefährten Cāilte mac Rōnāin. Diese haben sich bei einem Wettrennen zu Pferde verirrt. Da sehen sie in einer Talschlucht ein Haus, wo sonst keins gestanden hat. Sie gehen hinein und finden darin einen grauhaarigen Riesen (*aithech līath*), eine alte Hexe (*caillech*) mit drei Köpfen auf dem dünnen Hals und einen Mann ohne Kopf mit Einem Auge auf der Brust. Der Riese verriegelt die Tür und wirft Erlenholz auf das Feuer, dessen Rauch sie fast erstickt. Als weiteren Willkomm machen auf Befehl des Riesen neun Menschenleiber und neun Köpfe, die auf dem eisernen Gitterwerk des Bettes sitzen, eine entsetzliche Musik, in die auch die Alte und der kopflose Mann einfallen; eine Musik um Tote zu erwecken, von der unsern Helden fast die Knochen im Kopfe entzwei brechen. Dann schlachtet der Riese ihre Pferde und röstet sie auf 50 Bratspießen aus Ebereschenholz. Da sich aber die drei Helden weigern, das halbrohe Fleisch zu essen, kommt es zum Kampfe, der bis zum Tagesgrauen dauert, wo alle ohnmächtig und wie tot zu Boden sinken. Als Finn und die Seinen erwachen, sind Haus und Spuk verschwunden, und die drei Pferde waren auch unversehrt zur Stelle.

Vielleicht war der Inhalt unserer *Aigidecht* ein ähnlicher. Wir haben aber auch irische Sagen aller Zeiten, in denen es verirrten

[1]) In der *Revue Celtique* VII, S. 289 ff.

[2]) Daß der Vater Finns ursprünglich Umall und nicht Cumall hieß, habe ich zuerst in der *Rev. Celt.* 32, S. 391 nachgewiesen. Vgl. ferner *Fianaigecht*, S. XXI. Auch in dieser Ballade ist wohl die ältere Namensform noch einzusetzen, da an den drei Stellen, wo der Name vorkommt, die Alliteration *Umall* erheischt: *a meic Umaill, a ardrī* (§ 41 u. 105); *a meic Umaill Almaine* (§ 117). Ebenso in der von Stern in der Festschrift für Stokes herausgegebenen Ballade: *re mac Umaill cen ēslis* (§ 8).

Helden besser ergeht. So finden z. B. König Conchobor und die Seinen in der Sage *Compert Conculainn*[1]) wirtliche Aufnahme bei einem Ehepaar in einem neugebauten Hause, das dann am nächsten Morgen verschwunden ist. Auch das Motiv kommt vor, daß der im Nebel verirrte Held von einem überirdischen Wesen (*scāl*) gastlich aufgenommen wird, welches ihm seine eigene Zukunft und die seiner Nachkommen prophezeit. Dies ist z. B. der Inhalt der *Baile in Scāil.*[2])

So oder ähnlich denke ich mir das Abenteuer, welches Artur in der *Āigidecht* überstand. Es ist übrigens nicht unmöglich, daß unser Text noch irgendwo in einer der vielen ungelesenen irischen Handschriften schlummert und über kurz oder lang zutage treten wird.

[1]) Siehe Windischs Ausgabe in den *Irischen Texten* I, S. 137 ff.; vgl. Thurneysen, *Zu irischen Handschriften* I, S. 31.

[2]) Siehe *Zeitschr. f. celt. Phil.* III, S. 457 ff.

GLEANINGS FROM THE HARIVAṄSA.

By E. Washburn Hopkins, Yale University.

The Pañcaviṅśa Brāhmaṇa relates that Makha lost his head when he ran off with the sacrifice's glory. In the Taittirīya Āraṇyaka, it is Rudra who loses his head. In the Śatapatha Brāhmaṇa it is again Viṣṇu who is decapitated. In the first version, the end of the bow springs up and decapitate's the victim. In the Śatapatha and elswhere ants gnaw the bowstring, having received a boon from the gods that if they did this they should be rewarded by being able to find water whenever they dug for it. Finally, in the Taittirīya Āraṇyaka, it is Indra who, as an ant, gnaws the bow-string. The head is replaced by the Aśvins in the last account. Indra in Śatapatha runs after Viṣṇu and encompasses him; but only to get his glory and become Makhavat (Maghavat).

Such are in brief the variations of the story of the "head of Makha", as applied to the sacrifice.[1]) The hero (or victim) in the tale appears to be first named Makha, the head of the sacrifice or the sacrifice itself. But Viṣṇu is also the sacrifice and Makha Vaiṣṇava (TA.) leads the way to the substitution of Viṣṇu himself for the original Makha (sacrifice). In none of these versions, however, is Indra represented as succoring Viṣṇu. Rather is he anxious to get what he can from Viṣṇu in the way of glory. Still less is Indra the healing god who puts the head on again. A special interest attaches therefore to the form of this legend handed down in still another

[1]) See for references (*TA* 1, 5, 2; *Ś. B.* 14, 1, 1 etc.), Muir, *Original Sanskrit Texts,* vol. IV, p. 156; Hillebrandt, *Vedische Mythologie,* vol. III, p. 428; Oertel, *JAOS* XXVI, p. 195; Oliphant, *Trans. A. Phil. Ass.* XLI, p. LV; and my *Gods and Saints of the Great Brāhmaṇa,* p. 42. In Hariv. 13207, *makhadevatāḥ* has the usual impersonal meaning of *makha* in the epic (sacrifice); cf. *makhe makhavatāin varaḥ,* ib. 12223, „best of sacrifices at the sacrifice".

version, that of the Harivaṅśa. Here Indra does for Viṣṇu what the Aśvins of old did for Dadhyac, namely, re-head him (RV. 1, 117, 22). But the passage is worth citing in full, if only to suggest an improvement in the text.

The situation is this. Viṣṇu (Kṛṣṇa) has threatened to carry off the Pārijāta tree and Indra is protesting to Nārada that Viṣṇu never treats him well, whereas Indra himself is always helping Viṣṇu. So he says: „Though I am his elder brother, who never wronged him, yet he continually thwarts me. At Khāṇḍava he opposed me. When he upheld Govardhana, he did it to spite me. And when I wanted him to help me against Vṛtra, he refused, on the ground that I could kill the fiend myself. He never fights for the gods except when he chooses" (Har. 7298 f.). After a few more general remarks Indra then gives another special case to illustrate his contention (Har. 7315 f.):

> *dhanur jyāyāṁ, muniśreṣṭha, chinnāyāṁ hi purā, 'nagha,*
> *dhanvābhir* (sic) *amarāṇāṁ hi varadānān, mahāmate,*
> *utkṛttaśiraso Viṣṇoḥ purā deho dhṛto mayā*
> *saṁdhitaṁ ca śiro yatnāc chinnaṁ raudreṇa tejasā*
> *ahaṁ viśiṣṭo devānām ity uktvā punar acyutaḥ*
> *dhanur āropya darpeṇa sthito, Nārada, Keśavaḥ*
> *kiṁ māṁ pitā vā mātā vā vakṣyatī 'ti mayā, mune,*
> *snehena vidhṛtaṁ Viṣṇoḥ śarīram, munisattama,*
> *aindraṁ vaiṣṇavam asyai'va, mune, bhāgam aham dadau*
> *yavīyāsam* (sic) *aham premṇā Kṛṣṇam paśyāmi, Nārada,*
> *saṁgrāmeṣu prahartavyaṁ tena pūrvaṁ, tapodhana,*
> *rājā kilā 'haṁ samare praharāmy agrato druvam,* etc.

In the second line, *dhanvābhir* is not clear; *amarāṇām* naturally goes with *varadānāt* and this is in accordance with the old tradition that it was trough a boon of the gods that the ants were induced to cut the bow-string. Langlois's suggestion that it was the "archers of the Asuras" depends on the violent substitution of Asurāṇām for *amarāṇam* but also implies that he read not *dhanvābhiḥ* but *dhanvibhiḥ*. Metrically either form, if not unheard of, is so uncouth and unusual that *dhanvibhiḥ* from this point of view is as bad as *dhanvabhiḥ*, which is of course the only grammatical possibility. The epic poets are quite ready to alder some grammatical forms to suit the metre but these forms are more or less fixed and many of those cited as epic errors are probably due to careless copying. Thus in the third line from the end of the passage cited above, *yavīyāsam* is undoubtedly

for *yavīyāṅsam* and is not a parallel to *kanīyasam* in 1, 85, 19, since the double iambus is there required metrically, whereas it is not required above. The assumption of an otherwise unknown *dhanvā* for *dhanvan* (PW.) is not perhaps too daring, but the reading *dhanvībhiḥ* (pw.) seems to show that the copyists regarded the form as doubtful. And after all, what would be the sense of any of these forms? Omitting the vocatives I would translate on the supposition that *dhanvībhiḥ* stands for *vamrībhiḥ*, as follows: "When of old in consequence of the boon given by the gods his bow-string was cut by the ants, then I held the body of decapitated Viṣṇu of old and carefully fastened on the head cut off by the furious energy (of the bow). But Keśava, saying "most distinguished of gods am I", steadfastly strings his bow with pride. It was I who (thinking 'wat will father and mother say to me?') put to rights with affection the body of Viṣṇu and gave even to him the share that was Indra's and the share that was Viṣṇu's. I look upon Kṛṣṇa with love as my younger (brother), and when daring was to be show in conflicts formerly it was I who as king always acted daringly in the front", etc.

Whether or not it is the ants that cut the bow-string in this version, it is at least noteworthy that Indra here presents himself as the curer of the ill and the comforter of Viṣṇu. The common use of *raudra* in the epic without reference to Rudra makes it unnecessary to assume still another variant in the motive, to the effect that Rudra's energy infused the bow with power to cut off the head, though this is a possibility.

The Harivaṅśa does not show great care in the preservation of ancient stories. Very likely some of the many poetasters who composed its mottled whole did not know the old tales very well. So we have on the one hand direct citations from holy writ, showing that the verba ipsissima were remembered[1]), and on the other hand such careless lapses as that in 12202, *Hiraṇyakaśipor hastād dve pade padam eva ca*, etc., in which the story of Bali is confounded with that of Hiraṇyakaśipu. In 8803, there appears, in one of the many descriptions of the rainy season, a discrete incorporation of the Vedic

[1]) In 14937/38, the words of the Rig-Veda (10, 90, 1) are repeated verbatim: *sahasraśīrṣā puruṣaḥ sahasrākṣaḥ sahasrapāt . . . atyatiṣṭhad daśāṅgulam.* The curious Śūdras and women, who are specially enjoined to hear the epic recitations, must have enjoyed the treat of listening perforce to what was especially forbidden them to hear.

comparison of a frog with a priest (RV. 7, 103). After describing the joy of various animals when the rains come, the poet continues:

plavaṁgamaḥ ṣoḍaśapakṣaśāyī virauti goṣṭhaḥ saha kāminībhiḥ
ṛco dvijātiḥ priyasatyadharmā yathā svaśiṣyaiḥ parivāyyamāṇaḥ

For the last word, probably *parivyāyamāṇaḥ* is to be read: "As a priest encompassed by his pupils and having kind and true rules (cries aloud) the verses of the Rig-Veda, so does the frog encompassed by his beloved ones make the pool echo (with croaks) after lying *perdu* for eight months".

For *goṣṭhaḥ*, which indicates any place where animals collect, whether cows, horses, or frogs, either *goṣṭham* or *goṣṭhe* must be read. The epithet *ṣoḍaśapakṣaśāyin* must mean lying still for sixteen half-months. Langlois regarded the sixteen as sixteen ribs, which he thought would appear more plainly after the frog had dried up in the heat.[1]) But there cannot be much doubt that the sixteen *pakṣa* are the half-months during which the frog lies waiting for the rain. It would be interesting to know whether this is a veritable reminiscence or an independently envolved simile. For the latter interpretation speaks the fact that the allusion is so bare; it is such a glancing comparison as might have arisen in the poet's mind without recollection or knowledge of the old hymn. On the other hand, it seems incredible that a simile so well known could have been forgotten by any one versed in Vedic literature.

One of the familiar traits of the later epic is the exaggeration of an old motive. Thus the paralysis of Indra, induced by the greater potency of a superior being, god or saint, which took place when Indra incensed Śiva and when he struck Cyavana, as narrated in 1, 197; 13, 161; and 3, 121 f. (12, 343, 24 f.), is, as will be seen from the passages cited, barely mentioned in the early epic. But when, even after the pseudo-epic, the Harivaṅśa treats of Indra, the motive becomes a commonplace, and not gods of greater calibre and saints alone, who are admittedly more powerful than gods, but demons of a later day are able to reduce Indra to a paralytic state. In the

---

[1]) He read *ṣoḍaśapakṣaśāryyī* and comments on the "impertinence which compares a respectable ecclesiastic with a frog" ("la grenouille, dont les flancs sont comme sillonnés par les seize côtes, au milieu de ses compagnes fait retenir le marais de ses coassements," etc.). The simile implies, however, no impertinence; it indicates, on the contrary, that both here and in the Rig-Veda no ridicule was intended.

Harivaṅśa not only does Madhu do this but also the less potent Hiraṇyakṣa (H 11940 f. and 12555 f.), who appears as "younger brother" of the older Hiraṇyakaśipu, after the epic was well developed.[1])

The story of Hiraṇyakaśipu also illustrates the same tendency to exaggerate, though in a different manner. The motive is here borrowed from the Namuci myth, and after passing into the Vṛtra-tale finally reappears in the story of the demon son of Diti (*eka eva Diteḥ putro Hieraṇyakaśipuḥ*), who is scarcely recognised in the epic itself, though the Ādi identifies him with Śiśupāla of which, however, nothing is said when the hero is alive on the scene. He is in fact mentioned only in Ādi and Śānti (as *yajñaghna*), till Anuśāsana gives him (in direct contradiction of Ādi) the son Mandāra or Mandăra. Now this Hiraṇyakaśipu gets a boon from Brahman, who, with his accustomed sense of justice, has recognised that so strenuously ascetic a demon must be rewarded and, with his customary lack of sense, has made the reward "whatever you wish". The demon modestly chooses the following boon: "That no gods, Asuras, Gandharvas, Yakṣas, Uragas, Rakṣasas, human beings, nor Piśācas kill me; that death come not to me though weapon, missile, stone, tree, (nor) by means of what is dry or wet; neither in heaven nor under the earth, nor in space above the earth nor on the earth, nor within night and day;[2]) that he only shall be the death of me who can destroy me in the midst of my attendants by the force of his arm alone. May I become sun, moon, wind, fire, water, space, stars, directions, love, wrath, Varuṇa, Indra, Yama, Kubera, leades of the Yakṣas (etc.); and all divine weapons be at my disposal in battle." Here we find the motive of the simpler Namuci myth grossly exaggerated to meet the needs of a later day, in which the fear of the curse of an ascetic weighs equal with the wrath of gods.

But this tale has another interest. Its presence in the Harivaṅśa may be said to acount for its intrusion into the "Southern text" of the Mahābhārata. It will not have escaped the notice of those interested in the evolution of the epic that much of the added material in this text consists in direct conversion of Puranic and Harivaṅśa

---

[1]) He is even made an Elder brother in one Ms. Hariv. 12913.

[2]) Here and after "dry and wet" (above) are added the seemingly conventional words *na că'py anyena me vadhaḥ*, "nor by other means", which, taken literally, would destroy the point of the story. Like *cana* they add an indefinite sense and may be rendered by English "either".

matter into epic material. The tales of Kṛṣṇa thus recounted in the Sabhā according to the Southern text are of this nature. The present story, for example, makes the forty-sixth chapter of Sabhā in the Kumbakonam edition. The text is well-nigh the same but with some modifications worth noting. Thus the long addition conceived above as part of the boon and beginning "may I become sun, moon", etc. is not here made part of the boon, but after the demon has begun his devastating work he utters this as a wish and takes the powers thus indicated and "made those in hell abide in heaven". Nor are the words of the boon precisely the same. They begin in the same way but where the Harivaṅśa has (12623):

> *na svarge 'py atha pātāle nā 'kāśe nā'vanisthale*
> *na cā 'bhyantararātryahnor na cā'py anyena me vadhaḥ,*

the new Sabhā text has:

> *nā'kāśe nā'tha bhūmau vā rātrau vā divase 'pi va*
> *nā 'ntar vā na bahir vā 'pi syād vadho me, pitāmaha,*
> *paśubhir vā mṛgair na syāt pakṣibhir vā sarīsṛpaiḥ,*

"nor in air nor on earth nor by night nor by day, from within nor without be my death; nor through animals tame or wild, nor through birds nor creeping things (if thou givest these boons I choose them, O god of gods)". Despite this discrepancy, the presence of whole verses in the same words shows that the story is practically the same. Thus 2, 46, 56, *narasiṅhena vapuṣā pāṇiṁ saṁspṛśya pāṇinā* repeats Hariv. v. 12654. But the Harivaṅśa has not the (Sabhā) visit of the gods to Śvetadvīpa, nor the statement of Brahman that Nārāyaṅa is as much higher than he as he is higher than the Devas, *Devāḥ yathā 'haṁ yuṣmākaṁ tathā Nārāyaṇo mama* (ib. vss. 47 and 43).

The relation between the two accounts may be guessed at with a fair degree of plausibility. The author of the embellished Sabhā wishes to present the later tales as part of the original epic. He has several of them to handle and he cuts them short. The gist of the narration is sufficient. But it is very important to the narrator to insist on the godly nature of Kṛṣṇa, so that, while he cuts down in one part, he elaborates in another solely to this end.

Another well-known tale will illustrate this point. In the epic itself a rather late chapter (7, 11) mentions the divine powers of Kṛṣṇa as shown by various exploits, among them being his conquest

of Varuṇa and slaughter of Pañcajana (*pātālatalavāsin*) and consequent acquisition of the shell Pañcajanya. Nothing is said of Kṛṣṇa having on this expedition saved the son of Sandīpani from the realm of Yama and restored him to life. Nor among the many deeds ascribed to him in the epic is this exploit once mentioned, although the devotes of the man-god are busy in many scenes piling up the evidence in favor of his divinity, and such a great deed as this, especially as it was one of his childhood's acts, would not have been allowed to pass unnoticed. But in Harivaṅśa 4906f., it is related that Rāma and Keśava, after being together for some time, went to the Guru Sāndīpani, who belonged in Benares but was staying at Avanti (*Kāśyam Avantipuravāsinam*) to learn the art of war (*dhanurvedacikīrṣūrtham*), and being very able scholars they learned the Veda and Anga in sixty four days (*ahorātraiś catuḥṣaṣṭyā sāṅgam vedam adhīyatām*), so that Sāndīpani "thought they were moon and sun who had come to him as pupils", and was emboldened to ask as his tutorial fee that they would restore to life his son, who had been drowned "in the Salt Sea at Prabhāsa". Kṛṣṇa therefore went to Ocean and asked the god where Sāndīpani's son was. Ocean humbly replied that a great (*timi*) monster of the deep, the demon Pañcajana in disguise, had swallowed the boy. Kṛṣṇa at once killed the demon and got from his bones the shell Pāñcajanya; and then went to Yama and from this god's realm brought back the boy "long dead", and "trough the grace of him of infinite power the son of Sāndīpani received again a body". Both Rāma and Kṛṣṇa from theiy ability in the use of arms (learned from Sāndīpani) soon became the chief archers in the world (*acirān mukyatām prāptau sarvaloke dhanuṣmatām*).

This story is a favorite with the Paurāṅikas. The Bhag. P. 10,45, 31, begins in the same words and has many verbal parallels with the account above, such as the sixty-four days, the shell *asthiprabhavam* (*aṅgaprabhavam*), the visit to Yama (*Saṁyamanīṁ nāma Yamasya dayitām purīm*), etc. But it is palpably later in several regards, into which it is not necessary here to enter. The Viṣṇu Purāṇa (5,21, 19f.) also begins with the stereotyped *tataḥ Sāndīpaniṁ Kāśyam Avantipuravāsinam*, says that the boys went to learn the art of war (only, *astrārthe*), and that they grasped it entirely in sixty-four days (as above). It has some touches of the Bhag. P., but not very pronounced. Thus the latter says (vs. 35), *sakṛn nigadamātreṇa tau saṁjagṛhatuḥ*, and the former (vs. 23) says *astragrāmam aśeṣaṁ ca proktamātram avāpya tau*. The Viṣṇu also reflects the

Harivaṅśa in phraseology, *Prabhāse lavanārṇave; mene tāv āgatau vīrau devau candradivākarau* (vs. 22 = 4911), etc. It also tells about the Pañcajana demon and the subsequent call on Yama and the restoration of the boy *yathāpūrvaśarīrin.*

The Sabhā treatment of this tale in the new text confines itself to the rescue of the boy, has the same ending as has Hariv. (*gadāparighayuddhe ca sarvāstreṣu ca Keśavaḥ, paramām mukhyatām prāptaḥ sarvalokeṣu viśrutaḥ*), and repeats many of the verses verbatim (e. g. H 4925—26), but it avoids to say that the boys went to the Guru (called here Sāndīpini, sic) solely to learn arms. On the contrary, with a clumsy instrusion of verses, which makes the second verse in Hariv. appear as the sixth, it says that in sixty-four days they learned not the Dhanurveda but all the Vedas and adds: *lekhyaṁ ca gaṇitaṁ ca 'bhau prāpnutāṁ Yadunandanau, Gāndharvavedaṁ vaidyaṁ ca sakalaṁ samavāpatuḥ, hastiśikṣām aśvaśikṣaṁ dvādaśahena ca 'pnutām* (adding to fill up the first verse, *tāv ubhau jagmatur vīrau guruṁ Sāndipinim punaḥ*), and then says that in fifty days they learned the Dhanurveda.

It is possible that these later added parts of the so-called Southern text of the Mahābhārata were not copied directly from any one version but were made up of a combination of elements in which certain pronounced features always occur. In the tale above, for example, the "sixty-four days" required for Kṛṣṇa and Rāma to learn the arts of war is, so to speak, the nucleus around which the tale may be thrown into different forms by the facile versifiers of *śloka.* Somewhat as the Brāhmaṇa tales appear in different versions with verbal equivalence appearing now and again but not consistently maintained, so these tales of epic heroes are found in various shells around a common centre-piece. It does not seem as if there had been any archetype of the narration as a whole, to which the different versions may historically be referred. There is an archetypical story with a few salient features; but this has no fixed mould of which the sundry versions are variations. Each text is a new form for the old tale.

The light cast on the probable evolution of the epic by the facts mentioned above was not needed by anyone imbued with ordinary historical perspicacity. But it may be useful to those (if any there be) who believe that the epic sprang up whole, to consider how deftly these later tales, now become part of the very epic itself, have been woven into the fabric of the work. Why should not the

tale of Sāndīpani revert to 500 B. C. as part of the original epic composed by one Vyāsa? Here it stands in the text. To argue that it is late because it otherwise appears only later, when we find it in the text, is to enter the vicious circle trod by those who would make a distinction between old and new. All the precious arguments of the last century may be employed again to the glory of the epic and the Brahmans as against the Buddhists and the historical critics! But in truth, just what has happened in the case of the "Kumbakonam" epic undoubtedly happened centuries ago in the case of the epic of the northern text. Tale added to tale, wonder to wonder, description to description, book to book — so has the epic grown from the beginning.

A good many parallels found in the Harivaṅśa have been noticed by Wilson in his notes to the Viṣṇu Purāṇa. The story of Raji chanced to escape observation. In VP. iv. ch. 9 we have a tale which is found almost verbatim in Hariv. 1474 f. It concerns the sons of Raji. Raji and Anenas were the last two sons of Āyus, who by Prabhā, daughter of Svarbhānu, had five sons. Raji's five hundred sons were called the Rājeyas. Brahman had declared that victory would be on the side of those who, in the war of gods and demons, should have Raji on their side. The condition on which Raji is willing to fight for the gods is that he shall have Indra's place, which he obtains; reducing Indra to a subordinate vice-royal position. On Raji's death his sons demand their father's honor and they degrade Indra till he becomes a beggar for food. To aid him, Bṛhaspati made a treatise teaching heretical views. When the Rājeyas had been contaminated by these doctrines they perished and virtue and Indra ruled again.

The Matsya says that this refers to the Jains, but it must be the old tale of the sinful Bṛhaspati-doctrine repudiated in Mait. Up. 7, 9. Whether the Rājeyas were Jains or Buddhists is certainly not to be discovered from either Purāṇa or epic. Even the Harivaṅśa does not depart from the polite reticence with which the epic writers treat the names of heretics. On the whole this attitude is pleasing. They argue against Buddhistic doctrine but they do not vituperate Buddha, and the same is true of the silence of the poets regarding Mahāvīra. At most they lament the evils which are detailed and stigmatised as Kaṣāyalakṣaṇam. "When low-caste folk take to the life of priests, that is Kaṣāyalakṣaṇam" (Hariv. 11182 f.); when the good and true men "will be exiled across the Kosi river

to the Aṅgas, Bangas, Kaliṅgas, to Kashmir (Kāśmīran), and to the Mekalas; thrown out of their native country (*svadeśa*), to live with Mlecchas and flee north to Himavat"; till the yellow robe becomes synonymous with the Kali age (*sādhuvṛttiḥ Kṛtayuge Kaṣāe hānir ucyate*, ib. 11217).

But I must bring to a close these random gleanings from the epic aftermath with the hope that so small an offering will not prove unacceptable to the scholar they are meant to honor, whose fame in many fields makes him indeed worthy of a greater gift, but who as Guru will not refuse the tribute given even by the least among his many admiring *śiṣyas*.

INDISCHE STRAFRECHTSTHEORIEN.

Von Heinrich Gössel in Leipzig.

I. Wie allen älteren Rechten ist auch dem indischen eine Zerlegung des Strafrechtes in einen allgemeinen und in einen besonderen Teil fremd. Materien, die nach moderner Auffassung in jenem zu behandeln wären, werden bei Gelegenheit der einzelnen Delikte, für die sie besonders in Betracht kommen, dargestellt, wohl auch scheinbar ganz zusammenhanglos zwischen den einzelnen Verbrechenstatbeständen und deren Ahndung eingeschoben. Solche allgemeine Lehren sind vor allem die sogenannten Imputationsgrundsätze und, damit in engem Zusammenhang stehend, die Lehre vom Wesen und Zweck der Strafe, die zwar nicht in einem Gesetzbuche, wohl aber in einem Rechtsbuche — und das sind die indischen Dharmaśāstras in erster Linie — ihren Platz hat.

Eine Zusammenfassung der indischen Strafrechtstheorien ist nun, soweit ich sehen kann, nirgends gegeben worden. Jolly, der in seiner vortrefflichen Darstellung im Indoarischen Grundriß II 8 nur einen knappen Überblick über die unendliche Fülle des Stoffes bieten will, begnügt sich, darauf hinzuweisen, daß „die Nützlichkeit und Notwendigkeit der Strafe in nachdrücklicher Weise hervorgehoben wird" (a. a. O. S. 129). Kohler stellt in seinem Indischen Strafrecht es so hin, als ob der einzige Strafzweck die Sühne, der durch die Strafe bewirkte Ausgleich, sei.[1]) Das würde freilich sehr gut zu seiner Theorie von der heiligenden, sühnenden Kraft des Schmerzes in der Strafe passen, ist aber doch eine ganz einseitige Stellungnahme gegenüber einer Institution, die vielmehr Buße (*compositio*, *prāyaścitta*)

[1]) Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft XVI 179 ff.: „Die sühnende Kraft der Strafe wird bereits in vollem Umfang anerkannt; wer bestraft ist, geht so fleckenlos ins Jenseits, wie der Tugendhafte. Manu VIII 318."

als Strafe (*poena, daṇḍa*) ist. Beides, weltliche und geistliche Ahndung, wird im indischen Recht besser auseinander gehalten[1]) als im abendländischen, wo wir z. B. bei Angelus Aretinus[2]) eine Definition finden wie: poena autem est delicti vel pro delicto satisfactio, quae propter delicta imponitur a lege vel a ministro legis.

Bei der philosophischen Natur der Inder, die oft die einfachsten Dinge mit erstaunlicher Spitzfindigkeit spekulativ zu erklären trachtet, ist von vornherein zu erwarten, daß sie einer so wichtigen, das Leben des Individuums so tief ergreifenden Institution, wie es die öffentliche Strafe ist, eine philosophische Grundlage zu geben suchen. Betrachtet man diese Versuche näher, so findet man sofort, daß von einer einheitlichen — oder, wenn man lieber will, einseitigen — Straftheorie keine Rede sein kann, daß sich vielmehr die verschiedensten Begründungen und die verschiedensten Zwecke miteinander verbunden finden; nicht nur ist eine solche Verschiedenheit zwischen den Anschauungen zweier oder mehrerer Rechtsquellen zu finden, sondern auch innerhalb ein und desselben Dharmaśāstra, von dem wir doch wohl annehmen dürfen, daß es, wenn nicht die Anschauung einer einzigen Persönlichkeit, so doch die einer in sich geschlossenen Schule, eines *caraṇa*, wiedergibt. Mit anderen Worten, das altindische Recht kennt schon das, was uns als das letzte Produkt unsrer modernen Strafrechtswissenschaft erscheint, den Synkretismus, wie ihn z. B. Koestlin, Henke, Berner u. a. vertreten. Ob dabei der eine oder andere Zweck prävaliert und die anderen erst sekundär zur Geltung kommen, wird weiter unten zu erörtern sein.

II. Da überall die von der Staatsgewalt verhängte Strafe an die Stelle der Privatrache getreten ist, hat man versucht,[3]) sie aus einem „Rachetrieb“ des Staates herzuleiten. Das Verkehrte dieser Auffassung liegt auf der Hand: ein Gebilde, wie es der Staat ist, hat keine derartigen „Triebe“. Auch die z. B. von Dühring vertretene Anschauung, der Staat verbiete nur seinen Angehörigen die persönliche Durchführung ihrer privaten Rache und leihe zur Befriedigung des Rachegelüstes seinen Arm, steht im Widerspruch mit der historischen Entwicklung. Einmal nämlich läßt unter Umständen der Staat bei der Fassung des Entschlusses, einzuschreiten oder nicht, ein beim Individuum etwa vorhandenes Rachebedürfnis unbeachtet, andererseits

---

[1]) Jolly a. a. O. S. 117; 121.

[2]) Tractatus de maleficiis, ed. Lugd. 1551 fol. 194.

[3]) Z. B. Zucker,

geht er vor bei Handlungen, welche ein Rachebedürfnis des Einzelnen nicht erwecken, da sie ihn nicht unmittelbar treffen, sondern sich gegen die Gesamtheit richten (Hochverrat, Eidesdelikte). — Wie auch sonst in der Geschichte des Strafrechts, findet man auch im indischen Recht keine Spur von einer solchen angeblichen Rachenatur der Strafe; wohl aber sind trotz der ausgebildeten Staatsgewalt einzelne Fälle der Privatrache vorbehalten (Kohler, a. a. O. S. 180).

III. Ein methodisch scheinbar sehr naheliegendes Prinzip ist das der gerechten Vergeltung, der Talion, die Forderung, daß das Übeltun stets ein Übelleiden zur Folge habe: punitur, quia peccatum est. Das ist die Anschauung des alten Testaments und des Korâns, des ältesten griechischen und germanischen Rechts, und auch im keltischen Recht ist sie zu finden (und zwar, wie mir scheint originär, ohne germanischen Einfluß). Art und Höhe der Strafe richtet sich nach dem verletzten Rechtsgut, Gleiches wird mit Gleichem vergolten, Auge um Auge, Zahn um Zahn. Dabei ist jeder Zweckgedanke irgendwelcher Art ausgeschaltet; die Strafe ist keine res relata ad effectum, sondern lediglich die Folge — nach Hegel die logische Folge — des Deliktes. — Es könnte scheinen, als ob auch das indische Recht dieses Talionsprinzip gehabt habe. So heißt es Manu VIII 279, wo von der Bestrafung eines Angehörigen der niederen Kasten die Rede ist, der sich einer Verbal- oder Realinjurie gegen den Angehörigen einer höheren Kaste schuldig gemacht hat:

yena yenacid aṅgena hiṃsyāc cec chreṣṭham antyajaḥ |
chettavyaṃ tat tad evāsya, tan manor anuśāsanam ||

Noch schärfer scheint das aus der Fassung des Gedankens bei Nārada XV 25 hervorzugehen, wo der vierte Pada lautet:

evaṃ śuddhim avāpnuyāt.

Indessen ist diese letztere Stelle nur eins der zahlreichen Manuzitate Nāradas (cf. Jolly in der Introduction zu seiner Übersetzung in den Sacred Books of the East, vol. XXXIII) und für die Bezeichnung „*tan manor anuśāsanam*“ ist ein nichtssagender Pada eingeflickt worden. Ähnliches findet sich Yājñavalkya II 215 und Viṣṇu V 19.

Ein ganz anderes Ansehen gewinnt der Rechtssatz aber, wenn wir die Bestimmung betrachten, die entsprechend beim Diebstahl gegeben ist. Ist dieser schon an und für sich nach Ausweis der Kriminalstatistik eins der häufigsten Delikte, so ist er in Indien, wo auch die mit Gewalt vollzogene Zueignung einer fremden Sache, also der Raub, unter den Begriff des *steya* fällt, noch häufiger. Demgemäß

sind die allgemeinen Grundsätze am eingehendsten im jeweiligen *steyaprakaraṇam* eines jeden Dharmaśāstra behandelt. Da heißt es nun Manu VIII 334:

> *yena yena yathāṅgena stenonṛṣu viceṣṭate* |
> *tat tad eva haret tasya pratyādeśāya pārthivaḥ* ||

Über die Bedeutung von *pratyādeśa* sind die Kommentatoren uneinig. Jedenfalls bedeutet es: Zurückweisung, Warnung. Die Frage ist nur, wer gewarnt, abgeschreckt werden soll. Soll der Verbrecher von einer Wiederholung seiner Tat zurückgehalten werden — dafür sprechen sich Kullūka,[1]) Rāghavānanda,[2]) Nandana[3]) aus, oder soll die an ihm vollzogene Strafe ein warnendes Beispiel für andere sein — so erklären es Medhātithi,[4]) Sarvajñārāyaṇa[5]) und Rāmacandra.[6])

IV. Diese Gedanken greifen schon über auf das Gebiet der Prävention. Diese tritt uns auch im indischen Recht entgegen als Spezialprävention — Einwirkung auf das verbrecherische Individuum, wie als Generalprävention — Einwirkung auf die Gesamtheit des Volkes. Jenes Ziel kann wieder auf verschiedenem Wege erreicht werden: durch Erziehung und durch Besserung des Missetäters, durch Unschädlichmachung oder durch einschüchternde Abschreckung. Interessant ist es, zu beobachten, daß das Moment der sittlichen Einwirkung auf Gemüt und Intellekt des Verbrechers nirgends in der indischen Literatur, auch nicht beim Strafvollzug hervortritt.[7]) Allenfalls könnte man einen derartigen Zweck bei der Institution suchen, die Kohler (a. a. O. S. 182) als „Verweis" bezeichnet. Unter diesem Ausdruck faßt er zweierlei zusammen, was das indische Recht scharf voneinander scheidet, und was wir am besten vielleicht mit zwei verwaltungsrechtlichen Termini[8]) als „formlose Vorhaltung" und als „förmlichen Tadel" benennen. Die Vorschrift kehrt in fast allen

---

[1]) *prasaṅganivāraṇāya.*

[2]) *punaḥprasaṅgavāraṇāya.*

[3]) *apunaraparādhāya.*

[4]) *pratirūpaphaladarśanāya svāvaṣṭambhena sābhimānaṃ sakrodhaṃ sāvajñaṃ nyakaraṇaṃ vā pratyādeśo ya evaṃ karoti, tasya tasyāham evaṃ karteti.*

[5]) *anyasyāpi niṣedhāya.*

[6]) *cauryanirākaraṇāya.*

[7]) Dagegen ist der indischen Pädagogik der Gedanke der Besserung des Zöglings durch die Strafe ganz geläufig, z. B. Manu IV 164:

> *parasya daṇḍaṃ notyacchet kruddho naiva nipātayet* |
> *anyatra putrācchiṣyādvā śiṣṭhyarthaṃ tāḍayet tu tau.* ||

[8]) Otto Mayer, Deutsches Verwaltungsrecht (Bindings Handbuch VI 1).

Smṛtis wieder; wir wählen die Fassung, die sie Manu VIII 129 gefunden hat:

vāgdaṇḍaṃ prathamaṃ kuryād dhigdaṇḍam tad anantaram |
tṛtīyaṃ dhanadaṇḍaṃ tu vadhadaṇḍam ataḥ param ||

Die Kommentare erläutern uns den Unterschied zwischen *vāgdaṇḍa* und *dhigdaṇḍa*: Die Vorhaltung geschieht bei erstmaligen leichten Verfehlungen unter Hinweis auf die Gesetzwidrigkeit der Handlung und Warnung vor Wiederholung.[1]) Daß aber doch der *vāgdaṇḍa* ein Ausspruch der zuständigen Stelle, ein obrigkeitlicher Akt ist und nicht eine rein private Äußerung der Mißbilligung cuiusvis ex populo, ergibt sich aus seiner Gleichstellung mit den anderen Strafen, dem *dhanadaṇḍa* und *vadhadaṇḍa*, sowie aus der grammatischen Konstruktion.[2]) Der Umstand, daß er als Strafe betrachtet wird, unterscheidet ihn allerdings von der modernen „Vorhaltung", die nicht als Strafe angesehen wird und daher z. B. nicht in die Personalakten kommt.

Der *dhigdaṇḍa* wird von den meisten Kommentaren nur als eine im Ausdruck verschärfte Abart des *vāgdaṇḍa* angesehen. Nur Nandana[3]) bringt eine andere Erklärung: *dhigdaṇḍa sadomadhyād vācā nirbhartsya niṣkāsanam.* Während also jene Rüge vor einem Einzelrichter im Namen des Königs — also wohl durch dessen Yājñavalkya II 3 und Bṛhaspati I 4 genannten Vertreter (*niyoktavyo brāhmaṇaḥ*) — erteilt wird, ergeht diese vor vollbesetztem Gericht. Über die Anzahl der Beisitzer, der *sabhāsadas*, schwanken die Angaben: nach Manu VIII 11 beträgt sie drei, nach Bṛhaspati III 11 je nachdem drei, fünf oder sieben. Mit harten Worten wird der so Gestrafte dann zur Entfernung aufgefordert.

Wird also eine Besserung mit der Strafe nicht verfolgt, so tritt die Unschädlichmachung des Verbrechers vielfach deutlich hervor; z. B. Manu VIII 310:

adharmikaṃ tribhir nyāgair nigṛhṇīyāt prayatnataḥ |
nirodhanena bandhena vividhena vadhena ca ||

Die Staatsgewalt soll die Frevler — es handelt sich wieder um

---

[1]) Medhātithi: *yo guṇavān īṣat prathamam evāparāddhaḥ, sa vācā nirbhartsyate „na sādhukṛtavān asi, mā punar evaṃ kārṣīr" iti.*

[2]) *rājā* (VIII 128) *kuryāt ..... vāgdaṇḍam.*

[3]) Bühler schätzt S. B. E. XXV p. CXXXIII ff. Nandana nicht besonders hoch und vermutet, daß sein Kommentar ziemlich jungen Datums sei. Es fehlt hier an Raum, um darzulegen, daß Nandana doch vielfach auch in rein juristischen Dingen recht gut orientiert ist — nicht nur in philosophischen, wie auch Bühler zugibt.

Diebstahl — „niederhalten“; sie soll ihnen weitere Verbrechen unmöglich machen oder doch erschweren; als Mittel dazu werden Einschließung und Verstümmelung genannt. Auch an vielen andern Stellen wird das Unterdrücken, Verhindern der Verbrechen (Narada VIII 17: *asatāṃ nigrahaḥ*) das Unmöglichmachen von Delikten (Manu VIII 420: *vyapohya kilbiṣaṃ sarvam* . . .) besonders betont.

Daß durch die Strafe wohl auch eine Abschreckung des einzelnen Verbrechers vor Wiederholung angestrebt werde, war schon oben bei Erörterung von Manu VIII 334 angedeutet worden.

Bei weitem häufiger aber begegnet uns der Gedanke, daß die Bestrafung Dritte, Unbeteiligte abschrecken soll. Absehen können wir dabei wegen ihrer zu allgemeinen Fassung von solchen Stellen, die ausführen, bei Nichtbestrafung der Übeltaten würde deren Zahl ins Ungemessene wachsen, ein jeder würde delinquieren usw.[1]) Wichtig sind dagegen Regeln wie die Manu VIII 352, wo gesagt wird, der König solle gegen die Verbrecher mit Strafen vorgehen, die bei andern ein „Schaudern“ erregen.[2]) Welcher Art diese sind, geben uns die Kommentare an: Abschneiden von Nase, Lippen, Ohren, Hand, Geschlechtsteil, also Verstümmelungen, die geeignet sind, in einem Dritten, der im Begriff steht, zu delinquieren, einen Gegenreiz auszulösen. Die Erwägungen, die hierüber angestellt wurden, könnten sich fast unverändert im libellus de maleficiis des Angelus Aretinus, bei Guilelmus Durantis oder einem andern der italienischen Praktiker finden.

Um nun auf eine möglichst große Anzahl von Personen abschreckend einzuwirken, wird empfohlen, die verstümmelten Verbrecher zur Verbüßung der ihnen zuerkannten Freiheitsstrafe so zu detinieren, daß das Publikum einmal die Abscheu erregenden Verstümmelungen, dann aber auch die Unannehmlichkeiten der Strafhaft: Fesseln, Hunger und Durst, und — charakteristisch für indische Verhältnisse — Mangel der Körperpflege,[3]) recht eindringlich vorgeführt bekommt. Manu IX 288:

bandhanāni ca sarvāṇi rājā marge niveśayet
duḥkhitā yatra dṛśyeran vikṛtāḥ pāpakāriṇaḥ.

V. Warum greift nun die Staatsgewalt ein, warum sucht sie den Verbrecher durch Bestrafung vom Rückfall, andere vom Verbrechen

[1]) cf. Jolly a. a. O. S. 129.

[2]) *udvejanakarair daṇḍaiḥ.*

[3]) Kullūka: . . . *yatra nigaḍabandhanādyupetāḥ kṣuttṛṣṇābkibhūtādīrghakeśanakhaśmaśravaḥ kṛśāḥ pāpakāriṇo 'nyair akāryakāribhir akāryanivṛtyarthaṃ dṛśyeran.*

überhaupt abzuschrecken, warum sucht sie den Unverbesserlichen unschädlich zu machen? Weil das Verbrechen den vitalen Interessen des Staates zuwiderläuft. Darum wird es immer und immer wieder, bei passender und unpassender Gelegenheit dem Träger der Staatsgewalt, dem Könige, eingeschärft, gegen die Frevler, welche als solche die Existenz des Staates gefährden, vorzugehen.

Damit haben wir den Begriff des Verbrechens als antisozialer Handlung gewonnen. Strafe wird dann erfordert, wenn die Willensbetätigung eines Menschen einen Vorgang hervorbringt, der von der Gesellschaft gemißbilligt wird und der sich zugleich als ein Angriff auf die vom Recht als notwendig anerkannte Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens darstellt. Nicht notwendig ist es, wie Feuerbach meinte, daß dieser Angriff sich gegen ein subjektives Recht wende; in vielen Fällen wird es vielmehr irgend eine als wertvoll anerkannte Kulturerrungenschaft, m. a. W. ein Rechtsgut sein, das davon betroffen wird. In dieser Fassung begegnen wir dem Gedanken oft in der indischen Literatur, am häufigsten natürlich in der juristischen, z. B. Manu VIII 347:

na mitrakāraṇād rājā vipulād vā dhanāgamāt
samutsṛjet sahāsikān sarvabhūtabhayāvahān.

Ähnliches finden wir ausgesprochen Manu VIII 353, wo von der Bestrafung des Ehebruchs die Rede ist:

tat samuttho hi lokasya jāyate varṇasaṃkaraḥ
yena mūlaharo 'dharmaḥ sarvanāśāya kalpate.

Der Ehebruch führt zu einer Vermischung der Kasten; dies ist ein Verstoß gegen die für wünschenswert erachtete Ordnung des Gemeinwesens (*adharmaḥ*), untergräbt (*mūlahāra*) deren Fundament und führt schließlich zur Vernichtung aller Kulturwerte.

BEMERKUNGEN ÜBER DIE KHAROṢṬHĪ-HANDSCHRIFT DES DHAMMAPADA.

Von Sten Konow in Kristiania.

Unsere Kenntnis der berühmten Kharoṣṭhī-Handschrift des Dhammapada verdanken wir in erster Linie M. Senart, dessen ausgezeichnete Ausgabe[1]) der Pariser Fragmente von grundlegender Bedeutung ist. Ein Blatt der Petersburger Fragmente wurde schon früher von Professor Oldenburg veröffentlicht.[2]) Wichtige Beiträge zur Erklärung lieferten sodann die Herren Lüders[3]) und Franke.[4]) Über das Alter und den Ursprungsort der Handschrift hatte sich schon Bühler geäußert.[5]) Er war der Ansicht, daß sie vielleicht im 1. Jahrhundert geschrieben worden und jedenfalls nicht viel später, daß sie in Indien entstanden ist und zwar, nach der Sprache und dem Alphabet zu urteilen, in Gandhāra, und daß sie von einem buddhistischen Mönch nach Chinesisch Turkistan gebracht worden ist.

Bühlers Ansicht ist wohl auch heute die allgemein herrschende, und was das Datum betrifft, ist sie auch sicher richtig. Einen Versuch, den Heimatsort der Handschrift näher zu bestimmen, hat sodann M. Jules Bloch gemacht.[6]) Er bemerkt mit Recht, daß eine Reihe

[1]) Le manuscrit Kharoṣṭhī du Dhammapada. Les fragments Dutreuil de Rhins. Journal Asiatique, IXe Série, Tome XII, Ss. 193 ff.

[2]) Предваримельная замѣмка о будийской Руконусу, написанной письменамй Kharoṣṭī. St. Petersburg 1897. Die betreffenden Zitate werden im folgenden mit P bezeichnet.

[3]) Bemerkungen zu dem Kharoṣṭhī-Manuskript des Dhammapada (MS. Dutreuil de Rhins). Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. 1899, S. 474 ff.

[4]) Zum Manuskript Dutreuil de Rhins. ZDMG., LX, S. 477 ff.

[5]) On the origin of the Indian Brāhma alphabet. Straßburg 1898, S. 122 ff.

[6]) Le dialecte des fragments Dutreuil de Rhins. Journal Asiatique, Xe Série, T. XIX, S. 331 ff.

der in der Handschrift zutage tretenden Eigentümlichkeiten an so vielen Stellen wiederkehren, daß sie für die Lokalisierung des Dialektes ohne Belang sind. Er greift deshalb drei heraus, welche seiner Ansicht nach geeignet sind zu einem Resultate zu führen:

1. Der Übergang einer Tenuis zu der entsprechenden Media nach Nasal. Eine entsprechende Regel findet er im heutigen Pañjābī und Sindhī.

2. Der Schwund einer Media nach Nasal. Ähnliches findet sich heute in den Gebirgsdialekten des Nordwestens.

3. Der Übergang von *ṇḍ* zum dentalen *n*, was wiederum im heutigen Pañjābī und Sindhī und auch in gewissen Gebirgsdialekten des Nordwestens wiederkehrt.

Hieraus schließt nun M. Bloch, daß die Heimat des Dialektes gerade in diesen Gegenden zu suchen ist.

Obgleich er sich mit Bezug auf die dritte Eigentümlichkeit geirrt hat, indem *ṇḍ* zu *ṇ* und nicht zu *n* wird, ist seine Lokalisierung gewiß wesentlich richtig. Die Handschrift weist aber auch Eigentümlichkeiten auf, die nichts Entsprechendes im nordwestlichen Indien haben, die aber in der alten iranischen Sprache aus Chinesisch-Turkistan wiederkehren. Wir wissen, daß diese Sprache im 8. Jh. in der Khotangegend gesprochen wurde.[1]) Ich glaube auch Spuren derselben in denselben Gegenden aus den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung nachweisen zu können. Da nun die Kharoṣṭhīhandschrift, wie wir sehen werden, in vielen wichtigen Einzelheiten dieselben lautlichen Verhältnisse wie die alte Khotansprache aufweist, und da diese z. T. sonst nicht wiederkehren, scheint mir der Schluß notwendig, daß die Handschrift zwar in einem aus dem nordwestlichen Indien stammenden Dialekte abgefaßt ist, daß sie aber in der Khotangegend, wo sie gefunden wurde, geschrieben ist.

Um dies näher zu begründen, wird es notwendig, sein einige der wichtigsten Lautgesetze, die in der Handschrift vorwalten, näher zu betrachten, soweit sie für die Frage von Bedeutung sind.

Die Bestimmung des Lautwertes der einzelnen Zeichen ist von Senart mit bewunderungswürdiger Präzision gegeben worden. In zwei wichtigen Punkten aber weiche ich von ihm und seinen Nachfolgern ab in bezug auf das *n* und in der Unterscheidung der unaspirierten Dentale *t* und *d*.

[1]) Siehe meine Abhandlung in dem JRAS. 1914, S. 339 ff.

Bühler unterschied in seiner kurzen Besprechung der Kharoṣṭhīhandschrift das zerebrale von dem dentalen *n* und schrieb z. B. *bramaṇa*, Skr. *brāhmaṇa*; *daṇa*, Skr. *daṇḍa*; aber *nihai*, Skr. *nidhāya*; *china*, Skr. *chinda*. Senart und die anderen Forscher, die sich mit der Handschrift abgegeben haben, schreiben dagegen überall *n*. Und doch wird jeder, der darauf aufmerksam ist, sofort sehen, daß es zwei verschiedene Zeichen gibt, einmal ein gerader Strich mit oder ohne einem nach rechts gewendeten Bogen, d. h. das gewöhnliche Kharoṣṭhī-*n*, und andererseits das in Kharoṣṭhī sonst für *ṇ* gebräuchliche Zeichen, eine Wogenlinie. Von vornherein würde wohl jedermann geneigt sein, die beiden Zeichen wie gewöhnlich zu unterscheiden, bezw. als *ṇa* und *na*. Bei solcher Lesung würde z. B. der von Oldenburg etwas verlesene Vers P 4, der deutlich Dhp. 392 entspricht, lauten:

yasa dharma viaṇea samesabudhadeśida
sakhaca ṇa mamasea agi huda ba brammaṇa[1])

Und diese Lesung ist zweifellos die richtige. Eine Vergleichung des gesamten zugänglichen Materials hat mich nämlich überzeugt, daß die beiden Formen streng auseinander gehalten werden. Das dentale *n* wird überall im Anlaut verwendet, außer in enklitischen Worten, deren anlautendes *n* als inlautend behandelt wird. Im Inlaut dagegen wird jedes einfache *n* oder *ṇ* zu *ṇ*, und *n* kommt bloß vor, wo wir im Sanskrit *nn* oder *nd* haben, während *ṇḍ* und *rṇ* durch *ṇ* vertreten werden. So heißt es z. B. *na* nicht; *namasea* er verehre; *pagasanna*, Skr. *paṅkasanna*, A¹ 5; *vinadi*, Skr. *vindati*, A³ 9; aber ebenso regelmäßig *uṭhaṇe*, Skr. *utthāne*, A³ 9; *tiṇo*, Skr. *tīrṇaḥ*, B 37; *paṇido*, Skr. *paṇḍitaḥ*, A³ 13 usw. Wie das oben P 4 angeführte *ṇa* zeigt, wird der enklitische Pronominalstamm *n* nicht als selbständiges Wort behandelt.

Nun wird es sofort einleuchten, daß diese Unterscheidung zwischen einem zerebralen und dentalen *n* genau dem in vielen neuindischen Sprachen zutage tretenden Verhältnisse entspricht. Sir R. Bhandarkar hat nachgewiesen,[2]) daß in den neuindischen Dialekten ein anlautendes *n* unverändert bleibt, während ein einfaches *n* zwischen Vokalen zu *ṇ* wird in Marāṭhī, Gujarātī, Sindhī und Pañjābī. Ferner finden wir

[1]) Ich bin Senart gefolgt in der Schreibung *mm*, obgleich ich nicht überzeugt bin, daß sie richtig ist.

[2]) Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. XVII, S. 165 f.

in diesen Dialekten ein dentales *n* zwischen Vokalen, wo die Prakritdialekte ein doppeltes *ṇṇ*, das seinerseits auf einen *n*-haltigen Doppelkonsonanten im Sanskrit zurückgeht, aufweisen. Wie ich an anderer Stelle[1]) bemerkt habe, wird die Aussprache des zerebralen *ṇ* immer mehr ausgesprochen, je weiter wir nach Westen gehen, und die regelmäßige Verwendung des zerebralen *ṇ* in der Kharoṣṭhīhandschrift ist deshalb im besten Einklang mit der Annahme, daß der in derselben gebrauchte Dialekt aus dem Gandhāralande herrührt. Andererseits zeigt, was ich nebenbei bemerken möchte, die Nichtverwendung des *ṇ* im Pali, daß diese Sprache nicht aus dem Nordwesten stammen kann.

Bloß einmal kommt in der Handschrift ein Wort vor, dessen Form anscheinend gegen das genannte Gesetz verstößt. P 20 steht nämlich *adiṇa*, wo der Palitext *adinna* hat, d. h. ein zerebrales *ṇ* vertritt ein altes Doppel-*n*. Natürlich könnte dieser vereinzelte Fall auf Versehen beruhen. Ich glaube aber nicht, daß das der Fall ist. P 7 und 8 kommt nämlich an Stellen, wo der Palitext *sampanno* hat, ein Wort vor, das Oldenburg *sabanṃo* liest, das aber sicher *sabarṇo* ist, d. h. ein *r* ist vor das *n* hineingeschoben worden und hat seine Zerebralisierung bewirkt. Ganz auf dieselbe Weise ist *adinna* zu *adirṇa* und weiter zu *adiṇa* geworden.

Dieser Einschub eines *r* ist von einem indischen Standpunkte aus kaum verständlich, und er ist ferner nicht mit der gewöhnlichen Praxis der Handschrift in Übereinstimmung; vgl. *sana*, Skr. *sanna*, A[1] 5; *saṅsana*, Skr. *saṃsanna*, A[3] 9; *prasanu*, Skr. *prasannu*, B 28; *sabano*, Skr. *saṃpanna*, C[ro] 25. Trotzdem sind die betreffenden Formen sicher nicht zu beseitigen, da ein ganz analoger Einschub eines *r*, das vor Sibilanten durch *e* ersetzt wird, auch in der alten iranischen Khotansprache gebräuchlich ist, ohne daß wir die denselben regulierenden Gesetze vorläufig kennen. So finden wir es in *Ärmätāyä*, Skr. *Amitābha*; *śśalarbha*, Skr. *śalabha*.[2]) Da nun die Kharoṣṭhīhandschrift in der Khotangegegend gefunden worden ist, so liegt der Schluß nahe, daß sie auch dort geschrieben worden, unter dem Einflusse der in der Landessprache vorherrschenden lautlichen Tendenzen.

Der zweite Punkt, in welchem ich von M. Senart in der Umschrift abweiche, ist wie gesagt in der Unterscheidung zwischen *d*

---

[1]) ZDMG., Bd. LXIV, S. 117.

[2]) Vgl. E. Leumann, Zur nordarischen Sprache und Literatur. Straßburg 1912, S. 67.

und *t*. M. Senart bemerkt wiederholt, daß sich die beiden Buchstaben zur Verwechslung ähnlich sehen, und er scheint sie so unterschieden zu haben, daß er *t* schreibt, wo das Sanskrit *t* hat und *d*, wo wir im Sanskrit *d* finden. Dem kann ich nicht beistimmen. Wenn wir uns z. B. die Tafel für P 9 ansehen, werden wir gleich finden, daß der erste Buchstabe im Worte *taveṇa* ganz von dem angeblichen *t* im drittletzten Worte *eta* abweicht. Der erstere stimmt mit seinem gradlinigen Anfang des rechtslaufenden Hakens ziemlich gut zu dem *ta* in Bühlers Tafel der Kharoṣṭhī, der letztere ist deutlich Bühlers *da*, namentlich die von ihm aus den Śakainschriften herangezogene Form. Und falls wir einfach nach der äußeren Form der Buchstaben transkribieren wollten, würden wir sicher P 9 folgendermaßen lesen:

taveṇa bramayiryeṇa sañameṇa dameṇa ca
edeṇa brammaṇo bhodi eda brammaña utamu

Hier werden somit *t* und *d* genau wie *n* und *ṇ* unterschieden. *T* steht im Anlaut, und im Inlaut, falls es auf ein Doppel-*t* wie in *utamu*, Skr. *uttamaṃ*, zurückgeht, sonst wird es zu *d*. Und ebenso liegt die Sache überall. Sobald wir uns von den etymologischen Rücksichten lossagen, werden wir nie im Zweifel sein, ob wir *t* oder *d* lesen sollen. Wir werden vielmehr sehen, daß die beiden Laute nach einem ganz bestimmten Prinzip unterschieden werden. Durch die ganze Handschrift können wir nämlich ein Lautgesetz verfolgen, wonach tonlose Laute zwischen Vokalen tönend werden; vgl. *vijiṇeṇa*, Skr. *vicirṇena*, C^vo 17; *jaḍai*, Skr. *jaṭayā*, P 2; *radi*, Skr. *rati*, A¹ 3; *tavadi*, Skr. *tapati*, B 7. So auch in enklitischen Worten, z. B. *du*, Skr. *tu*, A³ 10; *di*, Skr. *te*, P 3.

Aus dem Beispiel *tavadi* ersehen wir, daß *p* zwischen Vokalen nicht zu *b*, sondern zu *v* wird, d. h. daß es spirantisch gesprochen wurde. Dasselbe ist bekanntlich auch sonst in den indischen Prakrits der Fall. In der Kharoṣṭhihandschrift aber hat es den Anschein, als ob auch andere Konsonanten in solcher Stellung spirantisch gesprochen wurden. So finden wir z. B., daß ein zwischen Vokalen stehendes *j*, sowohl wenn es ein altes *j* repräsentiert, als wenn es aus *c* entstanden ist, bloß stehen bleibt, falls es im Anfang des zweiten Gliedes eines Kompositums steht, während es sonst durch den palatalen Spiranten *y* ersetzt wird; vgl. *śoyadi*, Skr. *śocati*, A¹ 4; *vayai*, Skr. *vācā*, B 9; *yaea*, Skr. *yajeta*, C^ro 11. Das *y* wird sonst nicht, wie in gewissen Prakrits, als ersatz eines geschwundenen Konsonanten gebraucht.

Auf ähnliche Weise finden wir bisweilen *dh* anstatt *d* zwischen Vokalen; vgl. *ghadedi*, Skr. *ghātayati*, P 19; *kusidhu*, Skr. *kusīda*, C^ro 17; *viśeṣadha*,[1]) Skr. *viśeṣataḥ*, A³ 13; *sagadha*, Skr. *saṃskṛta*, C^ro 4. Auch hier liegt es nahe, an eine spirantische Aussprache zu denken.[2])

Anders liegt anscheinend die Sache, wo es sich um einen unverbundenen Guttural zwischen Vokalen handelt. In solchen Fällen finden wir gewöhnlich nicht *g*, sondern entweder *k*, oder der Konsonant schwindet. Schwund tritt z. B. ein in *śoiṇo*, Skr. *śokinaḥ*, A³ 16; *aṇuabisa*, Skr. *anukambinaḥ*, C^ro 16; *sadie*, Skr. *santike*, A⁴ 3 etc.; *roaniḍa*, Skr. *roganīḍa*, C^vo 3. Viel häufiger aber wird *k* geschrieben; vgl. *asoka*, Skr. *aśokaḥ*, A³ 16; *ṣavaka*, Skr. *śrāvakāḥ*, A⁴ 4; *raka*, Skr. *rāga*, B 25, P 27, 28 (Oldenburg liest mit Unrecht *rabho*); *nako*, Skr. *nāga*, C^ro 31 etc. Die Beispiele sind überaus zahlreich.

Nun ist es von vornherein höchst unwahrscheinlich, daß die Behandlung der Gutturale eine andere war als die der anderen Konsonanten, und von "Piśāca"-Eigentümlichkeiten kann schon deshalb keine Rede sein, weil *k* nie für *g* als Anfangslaut eintritt. Wenn wir weiter erwägen, daß die Kharoṣṭhīschrift kein Zeichen besaß, das an und für sich einen gutturalen Spiranten bezeichnet, so wird es wahrscheinlich, daß das *k* zur Bezeichnung dieses Lautes gewählt wurde. Eine Stütze erhält eine solche Annahme dadurch, daß *k* gelegentlich zwischen Vokalen ein altes *y* vertritt; vgl. *udakavaya*, Skr. *udayavyaya*, B 13, C^ro 18; *dhoreka*, Skr. *dhaureya*, C^vo 39. Solche Schreibungen deuten augenscheinlich auf eine spirantische Aussprache hin. Das Aufkommen der Schreibung *k*, um einen tönenden Guttural oder gutturalen Spiranten zu bezeichnen, setzt aber eine Tradition voraus, die auf Handschriften zurückgeht, in welchen noch das alte *k* zwischen Vokalen geschrieben wurde. Nachdem aber die Aussprache erweicht wurde, lag es nahe, *k* auch in solchen Fällen zu schreiben, in denen ein altes *g* stand.

Auch nach Nasalen werden in der Kharoṣṭhīhandschrift tonlose laute tönend; vgl. *paga*, Skr. *paṅka*, A¹ 5; *sagapa*, Skr. *saṃkalpa*, A² 5; A³ 9; *saghai*, Skr. *saṃkhyāya*, B 27; *sija*, Skr. *siñca*, B 35; *paja*, Skr. *pañca*, B 37; *adima*, Skr. *antima*, B 1; *ada*, Skr. *antam*, A² 6; *aṇuabisa*, Skr. *anukampinaḥ*, C^ro 16; *sabaśu*, Skr. *sampaśyan*, C^vo 26. In solcher Stellung wurde gewiß eine wirkliche Media gesprochen, da nirgends eine Andeutung vorkommt, die auf spirantische Aussprache

[1]) Anders Lüders, l. c., S. 485, vielleicht mit Recht.
[2]) Siehe Franke, l. c. S. 510.

hindeutet. Belehrend ist in dieser Beziehung die Behandlung der Sanskrit-Enklitika *api* und *iva*. *Api* wird nach Vokalen *vi* (A^4 3, B 39, C^{vo} 2, 10, 13, 27, P. 12), dagegen nach altem Nasal *bi* (A^3 10, C^{ro} 7, 9, C^{vo} 21, 32, 33). Auf ähnliche Weise wird *iva* nach Vokalen *va* (A^1 5, A^2 3, A^3 14—16, C^{ro} 31, C^{vo} 6, 15, 38, 40, P 5), dagegen nach ursprünglichem Nasal *ba* (A^2 4, B 28, C^{vo} 14, P 4). Deshalb kann auch nicht, wie Franke (S. 479) annimmt, A^1 6 *siba* Nom. sein, sondern muss wegen des folgenden *ba* der Akkusativ sein.

Ähnlich liegt die Sache mit der Partikel *ca*. Die alte Pausaform *ca* kommt zwar nicht selten vor, namentlich in aterubten Verbindungen (vgl. A^3 7, B 3, C^{ro} 11—16, 28, C^{vo} 7, 13, P 9, 19, 27, 28 nach Vokalen und A^4 4—9, B 1, 16, P 29 nach altem Nasal), und einmal finden wir anstatt dessen *ci* (P 20), die regelmäßige Vertretung ist aber nach Vokalen *ya* (A^4 4—9, B 16, 39, C^{vo} 7, 9) oder *yi* (A^3 6, B 34, P 18) und nach altem Nasal *ja* (C^{ro} 35, P 25) oder *ji* (B 11, 35, C^{ro} 1, 2, 6, 21, 35, P 20).

Nun hat Leumann (S. 38 ff.) nachgewiesen, daß wir in der alten Khotansprache genau dieselben Eigentümlichkeiten finden, die ich im vorhergehenden von der Kharoṣṭhīhandschrift herangezogen habe. Tonlose Laute zwischen Vokalen werden tönend, und diese tönenden Laute werden spirantisch gesprochen. Stimmhaftigkeit tritt ferner nach Nasalen ein, und endlich, stimmhafte Laute zwischen Vokalen werden bisweilen durch die entsprechenden stimmlosen bezeichnet. Die Übereinstimmung ist somit vollständig, und es ist schwerlich möglich, daß kein Zusammenhang zwischen den beiden parallelen Entwicklungslinien bestehe. Ferner ist es eine Selbstfolge, daß die Orthographie der im ersten Jahrhundert wohl sicher noch nicht schriftlich verwendeten Khotansprache von den in der Kharoṣṭhīhandschrift zutage tretenden phonetischen Eigentümlichkeiten beeinflußt worden ist. So gewöhnte man sich daran, daß *t*, außer am Anfang eines Wortes, bloß dann als *t* gesprochen wurde, wenn es lang war, also in der Brāhmīschrift doppelt geschrieben sein würde. Deshalb schrieb man später *tt* für *t* und sprach *d*, wenn einfaches *t* geschrieben wurde.

Wie die Verbindung Nasal und Media in der alten Khotansprache behandelt wurde, lässt sich vorläufig nicht entscheiden. Alte Lehnwörter wie z. B. *raṃnavīya*, Skr. *vandanīya*, beweisen natürlich gar nichts. Wenn wir aber in der verhältnismäßig späten Brahmīhandschrift der turkistano-iranischen Version der Vajacchedikā nebeneinander *piṇḍā* und *piṇvā* für Skr. *piṇḍāya* finden, so kann dies jeden-

falls darauf hindeuten, daß auch in der alten Khotansprache der Nasal in solchen Verbindungen der vorherrschende war. Die Form *pinvā* ist auch in anderer Beziehung von Interesse, indem der Einschub eines *v* nach dem aus *nḍ* hervorgegangenen *ṇ* in *piṇvā* an das anscheinend überflüssige *v* in *utvari*, Skr. *uttare*, B 37; *udhvaradha*, Skr. *uddharata*, A[1] 5, erinnert. Vgl. auch das *v* in *murḍvagena* in den von Lüders[1]) besprochenen Mathurāinschriften.

Was nun die Behandlung von aspirierten Lauten in der Handschrift angeht, so können wir auch hier feststellen, daß dieselbe Tendenz vorliegt, tonlose zwischen Vokalen tönend zu machen und die tönenden weiter zu Spiranten zu entwickeln; vgl. *suhu*, A[3] 6; *suha*, B 29; *suhadu*, C[ro] 39, neben gelegentlichem *sukhu*, Skr. *sukha*, A[1] 7, B 25; *oha*, Skr. *ogha*, B 37; *yadha*, Skr. *yathā*, A[3] 12; *adhikachadi*, Skr. *adhigacchati*, A[i] 2; *medhavi*, Skr. *medhavī*, A[3] 7; *lahadi*, Skr. *labhati*, B 13; *nicaśuha*, Skr. *nityāśubha*, C[vo] 17 etc. Vgl. *gāha*, Skr. *gāthā* in der alten Khotansprache. Statt zu *h* zu werden, wird *bh* bisweilen bewahrt, öfter aber zu einem Laute, über dessen Wert die Ansichten auseinandergehen. Senart[2]) hat die Frage offen gelassen, Franke[3]) und Boyer[4]) schreiben *f* und Lüders[5]) *vh*. Ich bin Lüders gefolgt, weil ich überzeugt bin, daß ein Laut in solcher Stellung zwischen Vokalen tönend sein muß. Dagegen ist es mir nicht unwahrscheinlich, das betreffende Zeichen sich aus *ph* entwickelt hat. Nun ist es von Interesse, daß wir in der alten Khotansprache anscheinend ein ähnliches Phänomen vorfinden, indem ein tonloser Aspirat nach Nasalen gelegentlich einen tönenden Aspiraten des Sanskrit vertritt, obgleich ich nicht zweifle, daß die Aussprache tönend war; vgl. *saṃkhārama*, Skr. *saṅghārāma*; *haṃphuta*, vielleicht verwandt mit oder adoptiert von Skr. *saṃbhūta*. Vergleichbar sind noch Fälle wie *ysanthä*, Geburt; *kanthä*,[6]) Stadt.

Als Anfangskonsonanten werden die Aspiratae gewöhnlich unverändert bewahrt. Bisweilen aber verlieren die tönenden Aspiratae, wie die der alten Khotansprache, ihre Aspiration; vgl. *jayadu*, Pali *jhāyanto*, A[1] 3, 7; *jaṇa* neben *jhaṇa*, Pali *jhānaṃ*, B 16; *duṇadi* (so

[1]) Die Śakas und die 'nordarische' Sprache. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1913, S. 422.

[2]) l. c. S. 206.

[3]) Zuletzt ZDMG., Bd. LX, S. 510.

[4]) Journal Asiatique, X[e] Série, T. III, S. 459.

[5]) JRAS., 1909, S. 655 ff.

[6]) Lüders, Die Śakas, S. 418 N. 2.

deutlich anstatt Senarts *tunati*). Pali *dhunāti*, B 28, neben *dhuṇatha*, A² 4; *jatva*, Pali *hatvaā*, P 13, 14. Vgl. Alt-Khotanī *jāna*, Beschaulichkeit; *janīdä*, sie schlagen. Es ist namentlich von Interesse, daß in *jatva* die Khotanīwurzel einfach an Stelle des indischen *han* getreten zu sein scheint.

Über die Aussprache des *y* läßt sich nichts sagen. Die gelegentliche Schreibung *y* anstatt eines anlautenden *j* in *yaca*, Skr. *jātyā*, P 2, würde, falls wir nicht einfach mit einem Verschreiben zu tun haben, auf eine stark palatale Aussprache deuten. Auf ähnliche Weise finden wir in der Khotansprache *gy*, später *j* für altes anlautendes *y*, z. B. in *gyastä*, Zend *yazata*, Gott. Zwischen Vokalen wird *y* wie *j* behandelt, d. h. wir finden teils *y*, wie in *chaya*, Skr. *kṣaya*, A¹ 3 etc.; *ayokuḍo*, Skr. *ayokuḍa*, Cʳᵒ 33, teils Schwund, wie in *niraeṣu*, Skr. *nirayeṣu*, A¹ 4; *saigada*, Skr. *svayaṃkṛta*, Cᵛᵒ 33; *nai*, Skr. *nāyaṃ*, A¹ 6 etc., usw. In dem Worte *śreyas* scheint die Aussprache stärker gewesen und mit der eines intervokalischen *bh* zusammengefallen zu sein; vgl. *ṣevha*, Cʳᵒ 7, 17, 18, 21; *ṣebha*, Cʳᵒ 10; *ṣehu*, Cʳᵒ 8, 19, 40; *ṣeho*, Cʳᵒ 9.

Klarer und von größerem Interesse sind die Modifikationen, welche *y* in vorhergehenden Lauten verursacht. So ändert es vor *r* ein vorhergehendes *a* zu *i* in *bramayiya*, Skr. *bramacarya*, P 27, 30; *brahmayiryeṇna*, P 9; *samairya*, Pali *samacariyā*, P 17. Ähnliche Umlauterscheinungen kennen wir auch von der alten Khotansprache.[1])

Wie im Pali und in der Khotansprache verschmilzt *n* mit *y* zu *ñ*; vgl. *nadimañadi*, Skr. *nātimanyate*, B 21. Weiter wird *ṣy* oft zu *ś*; vgl. das allgemeine Wort *maṇuśa*, B 4, Cᵛᵒ 11 usw. Dieser Übergang von *ṣy* zu *ś* ist nun ganz allgemein schon in der Shabhazgarhiversion der Aśokainschriften[2]) und gehört deshalb wohl in den Dialekt. Da aber auch nicht selten *ṣy* durch *ṣ* vertreten wird, wie in *kariṣadi*, Skr. *kariṣyati*, A² 6; *payeṣidi*, Pali *pācessati*, Cʳᵒ 1, 2; *maṇuṣa*, Skr. *manuṣya*, Cʳᵒ 6, ist die Möglichkeit nicht ganz abzuweisen, daß das *ś* in *maṇuśa* dem Einfluß der Khotansprache zuzuschreiben ist.

Während in *śreyas* das *y* anscheinend zu einem aspirierten *v* wurde, wird umgekehrt das anlautende *v* im enklitischen *vaḥ* zu *y*; vgl. *yo* euch, A¹ 4, A² 7; *bhadrañu*, Skr. *bhadraṃ vaḥ*, A² 7. Weiter wird oft *v*, sowohl wenn es ursprünglich, als wenn es sekundär aus *p*

---

[1]) Siehe Leumann, l. c., S. 71.

[2]) Vgl. Johansson, Actes de Huitième Congrès International des Orientalistes, III, 169 f., wo allerdings eine andere Erklärung gegeben wird.

entstanden ist, oft zu *m*; vgl. *namo*, Skr. *nāvaṃ*, B 35; *bhameṅsu*, Skr. *bhāvayasva*, B 34; *vadamada*, Skr. *vratavantaḥ*, C^{vo} 39; *pramuṇi*, Skr. *prāpnuyāt*, C^{ro} 28; *maṇo*, Skr. *punaḥ*, B 24; *viñamaṇi*, Pali *viññāpaniṃ*, P 23. Weder im Indischen noch in der alten Khotansprache kommt meines Wissens etwas Entsprechendes vor. Grierson [1]) zitiert Wai-alā *maṭini* Teil, das er zu der Wurzel *vaṇṭ* teilen zieht.

Die drei Sibilanten des Sanskrit kommen alle vor und werden im großen und ganzen wie im Indischen unterschieden. Es gibt aber einige Ausnahmen.

Altes *śr* wird zu *ś* in Worten wie *śeṭho*, Skr. *śreṣṭha*, A^3 4; *śeṭhi*, Skr. *śreṣṭhī*, A^3 14. Häufiger aber wird es *ṣ*; vgl. *ṣutvaṇa*, Skr. *śrutvā*, A^3 10; *śavaka*, Skr. *śrāvaka*, A^4 4 und sonst; *ṣamaṇo*, Skr. *śramaṇa*, B 39; *bahoṣukeṇa*, Skr. *bahuśrutena*, B 24. Diese Vertretung des alten *śr* kommt gelegentlich auch auf indischem Boden vor. So finden wir in der Manikialainschrift L. a [2]) *ṣavachi*, Skr. *śrāvakaiḥ*, und in einer Chārsaḍainschrift im Lahoremuseum [3]) *ṣamaṇasa*, Skr. *śramaṇasya*. Sie ist aber nirgends allgemein und ist auch nicht, wie wir gesehen haben, in der Handschrift durchgeführt. In der alten Khotansprache dagegen ist sie die Regel, nicht bloß in Lehnworten, sondern auch in einheimischen Worten. [4]) Das in *bahoṣukeṇa*, B 24, vorliegende *ṣuka* ist wohl geradezu identisch mit dem khotanischen *ṣṣuka*, *ṣṣuva*, Kunde, Nachricht, das vielleicht ein indisches Lehnwort ist.

In Skr. *śāsana* wird das *s* zu *ś* assimiliert. Vgl. *śaśaṇa*, A^2 4, B 28, 29. Dasselbe ist auch in dem Shabhazgarhidialekt der Fall [5]) und ist gewiss eine Eigentümlichkeit des Dialektes. Von demselben ist es auf die alte Khotansprache übergegangen, wo *śāsana* als *śāśaṃ* entlehnt wurde.

Nach dem nordwestlichen Indien hin weist auch deutlich die Vertretung des *ṣp* durch *ṣ* [6]) in *puṣa*, Skr. *puṣpa*, C^{ro} 1. Ich glaube, daß diese Behandlung des *ṣp* im Gandhāra alt war. Ich vermute nämlich, ohne es allerdings beweisen zu können, daß das Wort *puṣpa* im Stadtnamen Peshawar steckt. Die Erklärung dieses Namens als *Puruṣapura* ist allerdings, wie die chinesischen Transkriptionen zeigen, alt, aber trotzdem wenig wahrscheinlich. Jedenfalls wäre eine Be-

[1]) The Piśāca languages, London 1906, S. 126.
[2]) Siehe Lüders, JRAS. 1909, S. 666.
[3]) Siehe Vogel, Archaeological Survey of India. Annual Report 1903/4, S. 249 f.
[4]) Siehe Leumann, l. c., S. 137.
[5]) Siehe Johansson, l. c.
[6]) Vgl. Grierson, l. c., S. 131.

zeichnung wie *Puruṣapura* höchst auffallend. Dagegen wird jeder, der die prachtvollen Rosen und anderen Blumen im heutige Peshawar gesehen und bewundert hat, eine Benennung wie "Blumenstadt" ganz natürlich finden.

Ganz auffallend ist der Übergang von *s* zu *ṣ* in *ṣaga*, Skr. *saṅga*, B 3, 37; *verasaṣaga*, Skr. *vairasaṃsarga*, C^vo 42,[1]) und ich weiß ihn nicht zu erklären. *Saṣaga* ließe sich allerdings aus *saṃsraga* erklären, aber *ṣaga* bliebe auch so unverständlich. Dagegen scheint es mir wahrscheinlich, daß *ṣa*, Skr. *saḥ*, C^ro 39 und C^vo 21 das altkhotanische Demonstrativum *ṣä* ist.

Unsere Untersuchung hat somit M. Blochs Resultat bestätigt, daß der Dialekt der Kharoṣṭhīhandschrift des Dhammapada aus dem nordwestlichen Indien stammt. Daneben haben wir aber eine Reihe von Einzelheiten gefunden, in welchen eine auffallende Übereinstimmung mit der alten Khotansprache zutage tritt. So viel ich sehe, läßt sich dies Verhältnis nur durch die Annahme befriedigend erklären, daß die Handschrift in einer Gegend geschrieben worden ist, in welcher diese Sprache die Landessprache war. Und dies kann doch wohl bloß die Khotangegend gewesen sein.

Wir wissen aus chinesischen Quellen, daß eine Kolonie aus dem nordwestlichen Indien in früher Zeit nach Khotan kam. In der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. wurde, wie ich hoffe wahrscheinlich gemacht zu haben,[2]) der Buddhismus in Khotan eingeführt. Damals kam, heißt es,[3]) der Ārya Vairocana nach Khotan, belehrte die unwissende Bevölkerung in ihrer eigenen Sprache und erfand die Khotanschrift. Falls dieser Tradition wirkliche Tatsachen zugrunde liegen, wird es sich wohl um die Einführung der Kharoṣṭhīschrift gehandelt haben. Denn soviel wir sehen, kam die Brāhmīschrift erst etwas später nach Khotan. Die gelegentliche Vertretung eines indischen *ry* durch *rś* in khotanischen Lehnworten[4]) scheint mir auf einer Verlesung alter Kharoṣṭhīvorlagen zu beruhen, und alle die ältesten Schriftstücke aus dem südlichen Teile Ostturkistans sind im Kharoṣṭhīalphabet geschrieben. Soviel ich sehen kann, steht somit nichts der Annahme entgegen, daß die Kharoṣṭhīhandschrift in Khotan geschrieben worden ist. Und falls das richtig ist, wird sie von den ältesten Buddhisten Khotans herrühren.

[1]) Vgl. Francke, l. c., S. 489.
[2]) JRAS., 1914, S. 345.
[3]) Stein, Ancient Khotan, Vol. I, S. 232.
[4]) Leumann, l. c. S. 7.

Das Vorhandensein einer alten indischen Kolonie in der Khotangegend genügt vollständig, um die zahlreichen indischen Lehnworte in der iranischen Khotansprache zu erklären, namentlich wenn wir bedenken, daß die Sprache dieser Kolonie, wie Sir Aurel Steins Entdeckungen gezeigt haben, während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung die Amtssprache im südlichen Teile des Tarimbeckens war. Lüders [1]) sieht in diesem Umstande eine Andeutung, "daß das 'Nordarisch' sprechende Volk längere Zeit auf indischem Boden saß." Ich kann mich davon nicht überzeugen. Ich glaube vielmehr, daß die indischen Kolonisten die Khotanleute den schriftlichen Gebrauch der Heimatsprache im Lande selbst gelehrt haben. Die von Lüders herangezogenen sprachlichen Reminiszenzen an diese Sprache in indischen Inschriften und Münzlegenden erkläre ich mir so, daß sie Einwanderern aus der Khotangegend zuzuschreiben sind.

Falls ich in der Annahme recht habe, daß die Kharoṣṭhīhandschrift in der Khotangegend geschrieben worden ist, so ist dadurch bewiesen, daß die iranische Sprache, welche im achten Jahrhundert die Amts- und Geschäftssprache des Landes war, schon in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung die Landessprache war. Deutliche Spuren derselben Sprache lassen sich ferner in den alten Kharoṣṭhīdokumenten, die Stein aus Niya heimgebracht hat, und auch in den von Boyer [2]) veröffentlichten Inschriften aus Miran, die alle aus den drei ersten Jahrhunderten n. Chr. herrühren, nachweisen.

In diesen frühen Zeiten wurde somit diese Sprache wahrscheinlich über das ganze südliche Ostturkistan gesprochen, d. h. gerade in denjenigen Gegenden, wo alten chinesischen Quellen zufolge die Überreste der Yûe-chi saßen: "Südlich von den Westgebieten (d. h. dem Tarimbecken), in den Bergen, von No K'iang an nach Westen bis zum T'sung-ling wohnen auf einer Strecke von mehreren Tausend Li entlang die übriggebliebenen Stämme der Yûe-chi", [3]) heißt es.

Für diese Sprache ist eine ganze Reihe von Namen in Vorschlag gebracht worden. Staël-Holstein [4]) nennt sie Tocharisch, Leumann [5])

---

[1]) Die Śakas, S. 413.

[2]) Journal Asiatique, Xe Serie, T. XVII, S. 413 ff.

[3]) Francke, Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Centralasiens, Berlin 1904, S. 28.

[4]) Tocharisch und die Sprache II. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg, 1908, S. 1367 ff.; Tocharisch und die Sprache I, ibidem, 1909, S. 479 ff.

[5]) l. c.

Nordarisch, Pelliot[1]) Ostiranisch und Lüders[2]) und Reichelt[3]) Śakisch. Sowohl der Name Tocharisch wie Śakisch beruhen auf Annahmen, die noch nicht bewiesen sind. Dagegen ist die dem von Kirste[4]) vorgeschlagenen Namen Khotanisch zugrunde liegende Annahme, daß die Sprache in der Khotangegend gesprochen wurde, bewiesen. Mir scheint es, als ob wir keine Andeutung haben, daß die Śakas je in den Gegenden ansässig gewesen, in welcher wir annehmen müssen, daß die Sprache gesprochen wurde. Dagegen finden wir in den Niyadokumenten Spuren der Kuṣaṇas,[5]) und das Aufkommen der nationalen Khotandynastie fällt zeitlich mit der Konsolidierung der Macht der Kuṣaṇas zusammen. Der Grund dazu war doch wahrscheinlich der, daß die Kuṣaṇas, die Nachfolger der Śakas in Indien, mit der Khotanbevölkerung eines Stammes waren. Die hohe Stellung, die sie in den indischen Grenzländern durch Kadphises erlangten, wurde auch für ihre Stammesgenossen in Khotan, die bis dahin von Yarkand abhängig gewesen, von Bedeutung.

[1]) Un fragment du Savarṇaprathāsasūtra. Paris 1913.
[2]) Die Śakas.
[3]) Indogermanisches Jahrbuch, I, S. 20 ff.
[4]) Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Vol. XXVI, S. 394.
[5]) ZDMG., Bd. LXVIII, S. 97.

DER STEIN DER WEISEN.

Von Julius Jolly in Würzburg.

In der Rājataraṃgiṇī 1, 110 gelangt ein Sohn Asokas, der König Jalauka von Kaschmir, dessen wunderbare Zaubermacht sogar die Götter in Staunen versetzt, in den Besitz eines Elixirs, das zehn Millionen von unedlen Metallen zu verwandeln imstande ist, so daß er mit dem von ihm verschenkten Gold das Weltei auszufüllen vermocht hätte. Daß die hier nach A. Stein, der in der Anmerkung[1]) auf den Stein der Weisen (the philosopher's stone) verweist, gegebene Übersetzung des schwierigen *koṭivedhini rase* im wesentlichen das richtige trifft und man nicht mit dem PW. *koṭivedhin* l. c. mit "die äußerste Spitze treffend so v. a. das schwierigste zu vollbringen imstande" übersetzen darf, zeigen die Texte über Alchimie, wo *koṭivedhin* häufig vorkommt, besonders in der Verbindung mit *rasa* wie hier.

Einige Belege, vor allem aus dem von P. C. Ray und H. Kaviratna kritisch herausgegebenen, nach Ray im 12. Jh. entstandenen chemischen Lehrbuch Rasārṇava[2]) mögen hier zunächst folgen. So erscheint dort als stehende Formel die Verbindung *koṭivedhī mahārasaḥ* oder *koṭivedhī bhaved rasaḥ* R. 11, 72. 97. 157; 12, 31. 40; 13, 24; 15, 20. 47. 120. Dafür auch *koṭivedhi rasam* 18, 211; *rasarājaḥ koṭivedhī* 16, 68; *koṭivedhī ca jāyate* 11, 154. In 12, 26 kommt einmal *koṭivedhakam*, zweimal *koṭivedhi* vor. Ähnliche, ebenfalls häufig auftretende Zusammensetzungen von *vedhin* oder *vedhaka* mit einem vorausgehenden Zahlwort wie die Composita mit *koṭi* sind: *daśavedhin*, *śatavedhin*, *sahasravedhin*, *lakṣa-*

[1]) Dort werden zu dem wundertätigen *rasa* auch noch zwei Parallelstellen bei Kalhaṇa und Jonarāja zitiert.

[2]) The Rasārṇavam, ed. by P. C. Ray and Paṇḍita Harischandra Kaviratna. Calcutta 1908—1910. Bibl. Ind.

vedhin oder *lakṣāṃśavedhaka, śatasāhasravedhin, ayutavedhaka, dvātriṃśāṃśakavedhin* u. a. Auch in den anderen chemischen Texten, aus denen Ray in den Anhängen zu seiner "History of Hindu Chemistry" (London 1902—9, 2 Bde.) Auszüge mitgeteilt hat, kommen die gleichen Ausdrücke vor, so *koṭivedhī mahārasaḥ* in dem nach Ray schon im 7.—8. Jh. verfaßten Rasaratnākara des Nāgārjuna (l. c. II, Sanskrit Texts p. 14), *sahasravedhī mahārasaḥ* und *lakṣāṃśavedhako'sau* in dem Tantra Kākacaṇḍeśvarīmata (l. c. 47. 50), *śatavedhī tu tatkalko jāyate* in dem Rasaprakāśasudhākara (l. c. 65), *lakṣavedhī* in dem modernen Suvarṇatantra (l. c. 149).

Das Zahlwort in diesen Zusammensetzungen faßt Ray so auf, daß damit ein Vielfaches des Gewichts der unedeln Metalle bezeichnet wird, die durch das Elixir in Gold verwandelt werden, daher übersetzt er z. B. *koṭivedhī* mit "which transforms a ten million times its weight of the base metal into gold". Man wird hierin Ray als gründlichem Kenner der indischen Chemie wohl unbedingt folgen können, auch wird in anderen Texten die Vervielfältigung der geringeren Metalle bei ihrer Verwandlung noch bestimmter angedeutet. So sagt Arjunas Rasaratnākara (l. c. 3): *kim atra citraṃ yadi rājavartakaṃ śirīṣapuṣpāgrarasena bhāvitam | sitaṃ suvarṇaṃ taruṇārkasaṃnibhaṃ karoti guñjāśatam ekaguñjayā ||* "Was ist daran wunderbar, daß Lasurstein, mit einem Aufguß von Śirīṣablütensaft gesättigt, Silber im Gewicht von 1 Guñjā (Ratti) in Gold verwandelt, das wie die soeben aufgegangene Sonne strahlt und 100 Guñjā schwer ist?" An das *koṭivedhin* erinnert *koṭiguṇitaṃ* "um das Zehnmillionenfache vermehrt" R. 1, 43. In der griechisch-syrischen Alchimie, an welche sich hier viele Anklänge finden, kommt ein Elixir der Diplosis vor ("opération destinée à doubler le poids de l'or" Berthelot, La chimie au moyen âge, II, 51). Demnach ist auch in der obigen Stelle der Rājataraṃgiṇī das *koṭivedhini* vielleicht besser multiplikativ zu fassen und auf eine mit der Metallveredlung Hand in Hand gehende Gewichtsvermehrung zu beziehen. Doch finden sich auch in den chemischen Werken Stellen, die auf eine einfache Verwandlung der Metalle ohne Änderung des Gewichts Bezug zu nehmen scheinen. So heißt es von einem Präparat aus fixiertem Quecksilber R. 12, 31: *dvisaptāhena deveśi daśalakṣāṇi vidhyati | caturthe caiva saptāhe koṭivedhī mahārasaḥ ||* "Nach zwei Wochen, o Götterkönigin, verwandelt dieses große Elixir zehn Hunderttausende (in Gold), nach vier Wochen verwandelt es zehn Millionen". Ähnlich R. 12, 69: *divyauṣadhyā rasenaiva rasendraḥ suravandite | same tu kanake jīrṇe daśakoṭīs tu vedhayet ||* "Quecksilber

mit dem Saft von Götterkraut[1]) vermischt, o Gottgepriesene, nebst einer gleichen Menge von oxydiertem Gold verwandelt zehnmal zehn Millionen". R. 15, 130: *evaṃ lakṣāṇi koṭiṃ ca vedhayet kramayogataḥ* | "So kann man der Reihe nach Hunderttausende und zehn Millionen verwandeln". Wie an den bisher angeführten Stellen, so wird auch anderwärts der Begriff der Metallverwandlung in den chemischen Texten stets durch die Wortgruppen *vyadh*, *vedha* mit vielen Ableitungen wie *vidhyati*, *vidhyate*, *viddha*, *vedhaka*, *vedhana*, *vedhin*, *vedhayet*, *vedhayitvā*, *vedhya* u. a. ausgedrückt. Das zu verwandelnde Metall kann im Kompositum vorangehen, so in *capalavedha*, *tāmravedha*, *tāravedha*, *tīkṣṇavedha*, *nāgavedha*, *vaṅgavedha*, *śulbavedha* u. a. Hier wird *lohavedha*, die allgemeinste dieser Bezeichnungen, von Ray (Hist. I, XLIV) mit "the killing of metals" übersetzt, während Harischandra Kaviratna (Index zu R., p. 65) es auf "infusion of metals" bezieht. Wahrscheinlich haben beide recht, wie auch Ray selbst (l. c. II, 2 note) hervorhebt, daß verschiedene Verfahren angewendet wurden, um das Gold zu verschlechtern oder eine wie Gold aussehende Legierung herzustellen, indem man z. B. Silber, Kupfer, Blei, Zink und Quecksilber oft zu einem Amalgam verschmolz, das durch eine Beimischung von Auripigment (Rauschgelb) konsistent gemacht und gelb gefärbt wurde. Anscheinend schrieb man aber dem Töten (*māraṇa*) d. h. Pulverisieren oder Calcinieren der Metalle, das auch in der Medizin bei der Herstellung metallischer Präparate oft erwähnt wird (vgl. Dutt, Mat. med. 24), eine besonders durchgreifende Wirkung zu. So heißt es im Suvarṇatantra (Ray, Hist. II, Sanskr. T. 149 f.): *tatkandaṃ tu samādaya śuddhasūtaṃ khalet tridhā* | *mūṣāyāṃ nikṣipet taṃ tu tat tailaṃ tatra nikṣipet* || *dīptāgniṃ tu mahārāma vaṃśāṅgāreṇa dāpayet* | *tatkṣaṇan mṛtim āyāti lakṣavedhī bhavet suta* || "Davon (von einer gewissen Pflanze) nehme man die Zwiebel und verreibe gereinigtes Quecksilber dreimal, gieße dasselbe in einen Schmelztiegel und gieße darauf das Öl (der Pflanze). Darunter, mein Bester, zünde man ein helles Feuer von Bambuskohlen an, so gelangt (das Quecksilber) augenblicklich zum Absterben und erlangt die Fähigkeit, 100000fach unedle Metalle (in Gold) zu verwandeln o Sohn ..." *tat tailaṃ tu samādāya tāmradrāve vinikṣipet* || *tatkṣaṇāt tāmravedhaḥ syād divyaṃ bhavati kāñcanam* | *vaṅge kāṃsye yadā dadyāt tadā raupyaṃ bhavet suta* || *tāmre lauhe*

[1]) Vgl. H. K. im Index zu R.: "*divyauṣadhi* Plants of divine character, 64 in number, also called *kulauṣadhi*."

tathā rityām tāre kharparasūtake | tatkṣaṇād vedham ayāti divyaṃ bhavati kāñcanam || "Man nehme das gleiche Öl und gieße es auf geschmolzenes Kupfer, so tritt augenblicklich die Verwandlung des Kupfers ein, es wird zu strahlendem Golde. Gießt man es auf Zinn oder Messing, so wird es zu Silber, o Sohn. (Gießt man es) auf Kupfer, Eisen, gelbes Messing, Silber, Zink oder Quecksilber, so gelangt es augenblicklich zur Verwandlung und wird zu strahlendem Golde." Ein sukzessiver *vedha* durch Tötung eines Metalls wird R. 15, 104 beschrieben: *yā kācid gandhapiṣṭi tu ādau nāgaṃ tu mārayet | nāgaṃ tu vedhayec chulbaṃ śulbaṃ tāraṃ tu vedhayet* || *kanakaṃ jāyate divyaṃ* "Irgend ein Teig von Schwefel tötet zuerst das Blei, das Blei verwandelt das Kupfer, das Kupfer verwandelt das Silber, so entsteht strahlendes Gold." Dem Schwefel kommt, wie in der abendländischen Alchimie, neben dem Quecksilber eine besondere Bedeutung zu, vgl. R. 8, 124: *na so'sti lohamātaṅgo yaṃ na gandhakakesarī | nihanyād gandhamātreṇa yadvā mākṣikakesarī* || "Es gibt keinen solchen Elefanten von einem Metall, daß ihn nicht der Löwe Schwefel durch seinen bloßen Geruch töten würde, oder auch der Löwe Schwefelkies." Es heißt freilich auch von dem Magneteisen: *madonmattagajaḥ sūtaḥ kāntam aṅkuśam ucyate* | "Das Quecksilber heißt ein von Brunst toller Elephant, das Magneteisen der Haken, um ihn zu bändigen" (R. R. S. 5, 92).

Am Quecksilber werden sieben Zustände unterschieden, die alle für die Alchimie von Bedeutung sind (R. 11, 198 ff.), nämlich *murchita, mṛtasūta, jalūkābandha, mūrtibandha, paṭṭabandha, bhasmabhūta* und *khoṭa*. Die Definition der zwei ersten Formen lautet: *nāgavarṇaṃ bhavet sūtaṃ vihāya ghanacāpalam | lakṣaṇaṃ dṛśyate yasya mūrchitaṃ taṃ vadanti hi* || *ārdratvaṃ ca ghanatvaṃ ca tejogauravacāpalam | yasyaitāni na dṛśyante taṃ vidyān mṛtasūtakam* || "Wenn das Quecksilber bleifarbig wird (v. l. *nānāvarṇaṃ* 'verschiedenfarbig') nach Aufgabe seiner besonderen Beweglichkeit, in solchem Zustande heißt es ohnmächtig.[1]) Wenn ihm die Flüssigkeit, Zähigkeit, der Glanz, die Schwere und die Beweglichkeit fehlen, so heißt es totes Quecksilber." Die verschiedenen Arten von *bandha* entsprechen der Fixierung des Quecksilbers in der griechisch-syrischen Alchimie (Berthelot l. c. I, 262; II, 19 u. a.), wie auch die Tötung des Quecksilbers und anderer Metalle dort wiederkehrt. Die Verwandlung in Asche (durch Rösten) und in *khoṭa* gehört auch in das Gebiet des *bandha*.

[1]) Vgl. über *mūrchana* auch Garbe, Die ind. Mineralien S. 62.

Auf die Frage, wo die Chemiker oder Adepten (*rasavādin, rasasiddha, rasaśāstraviśārada, rasasiddhipradāyaka*) ihre Prozeduren ausführten, gibt uns das VII. Kapitel des Rasaratnasamuccaya[1]) die Antwort, indem dort die mit mannigfachen Apparaten ausgerüstete (*nānopakaraṇopetā*) *rasaśālā*, das chemische Laboratorium, ausführlich beschrieben wird. Zu den Apparaten gehört auch das *vedhakarma* (l. c. 7, 4), und so wird in dem Kapitel über Definitionen (*paribhāṣā*) des nämlichen Werkes auch der Begriff des *vedha* eingehend erörtert (8, 79—84): *vyavāyibheṣajopeto dravye kṣipto rasaḥ khalu | vedha ity ucyate tajjñaiḥ sa cānekavidhaḥ smṛtaḥ || lepaḥ kṣepaś ca kuntaś ca dhūmākhyaḥ śabdasaṃjñakaḥ | lepena kurute lohaṃ svarṇaṃ vā rajataṃ tathā || lepavedhaḥ sa vijñeyaḥ puṭam atra ca saukaram | prakṣepaṇaṃ drute lohe vedhaḥ syāt kṣepasaṃjñitaḥ || saṃdaṃśadhṛtasūtena drutadravyāhṛtiś ca yā | suvarṇatvādikaraṇaṃ kuntavedhaḥ sa ucyate || vahnau dhūmāyamāne 'ntaḥ prakṣiptarasadhūmataḥ | svarṇādyāpādanaṃ lohe dhūmavedhaḥ sa īritaḥ || mukhasthitarasenālpalohasya damanāt khalu | svarṇarūpyatvajananaṃ śabdavedhaḥ sa kīrtitaḥ ||* “Wenn man Quecksilber zusammen mit einem durchdringenden Mittel (? auch ‘aphrodisiac’ nach Apte u. A.) auf einen Stoff (ein Metall) gießt, so nennen dies die Kenner *vedha*, und zwar gibt es davon mehrere Arten, nämlich *lepa, kṣepa, kunta*, was *dhūma* heißt, und was *śabda* genannt wird. Macht man durch *lepa* (Bestreichung) ein Metall (Eisen) zu Gold oder Silber, so heißt dies *lepavedha*, das Rösten geschieht hier in der Form *saukaram*. Das Aufschütten auf flüssiges Metall (Eisen) ist der *vedha*, der *kṣepa* (Wurf) genannt wird. Wenn man mit in einer Zange gehaltenem Quecksilber flüssige Metalle legiert und dadurch in Gold usw. verwandelt, so heißt dies *kuntavedha* (*kunta* = Lanze?). Wenn man das Quecksilber in ein rauchendes Feuer hineinwirft und mit dem Rauch desselben das Metall (Eisen) in Gold usw. verwandelt, so heißt dies *dhūmavedha* (Rauchverwandlung). Wenn man durch mit einem Mund versehenes Quecksilber eine geringe Menge Metall (Eisen) bezwingt, so daß sie sich in Gold oder Silber verwandelt, so heißt dies *śabdavedha* (*śabda* = *mukha*).” Zu *mukha* ‘Mund’ vgl. l. c. 8, 64. 68 f. *iyanmānasya sūtasya bhojadravyātmikā matiḥ | iyatīty ucyate yāsau grāsamānaṃ samīritam ||*

[1]) Ob dieses in der Ānandāśramaserie 1890 gut herausgegebene Werk wirklich mit Ray schon um 1300 gesetzt werden darf, ist wohl nicht so sicher; vgl. meine Medicin § 3. Doch hat Ray im 2. Band seiner ‘History’ viel älteres Material darin nachgewiesen.

. . . *catuḥṣaṣṭyaṃśato bījaprakṣepo mukham ucyate | evaṃ kṛte raso grāsalolupo mukhavān bhavet || kaṭhināny api lohāni kṣamo bhavati bhakṣitum* | "Das einer so und so großen Quantität Quecksilber inhärierende so und so große Bestreben konsumierbare Stoffe in sich aufzunehmen, heißt seine Konsumtionskraft . . . Wenn man $^1/_{64}$ (des Gewichts von Quecksilber) an *bīja* (gereinigtes Gold oder Silber) damit legiert, so nennt man dies Mund und es wird darauf das Quecksilber gierig nach Speise und erlangt einen Mund, so daß es sogar harte Metalle zu verschlucken imstande ist." Aus dem Gebrauch solcher bildlichen Redeweisen in der Alchimie erklärt sich vielleicht auch die Entwicklung von *vedha*, eig. 'Durchbohrung, Durchdringung', zu einem chemischen *term. techn.* Für Zusammensetzungen wie *tāmravedha, lohavedha* konnte auch das wahrscheinlich viel ältere *karṇavedha*, 'Durchbohrung des Ohrs' (zur Befestigung von Ohrringen), als Muster dienen.

Wie verbreitet der Glaube an die Alchimie auch in Indien war, zeigt außer der Rajataraṃgiṇī besonders auch die indische Mineralogie, die bei der Beschreibung des Goldes als eine der Arten desselben das durch Legierung geringerer Metalle mit einem Elixir von Quecksilber entstehende rotgelbe Gold hervorhebt. Vgl. Rājanighaṇṭu 13, 13 (Garbe, Die ind. Min. 5 = Ānandāśramaserie 33, 206): *taccaikaṃ rasavedhajam tadaparaṃ jātaṃ svayaṃ bhūmijaṃ kiṃcānyad bahulohasaṃkarabhavaṃ ceti tridhā kāñcanam | tatrādyaṃ kila pītaraktaṃ.* Rasaratnasamuccaya 5, 2: *prākṛtaṃ sahajaṃ vahnisaṃbhūtaṃ khanisaṃbhavam | rasendravedhasaṃjātaṃ svarṇaṃ pañcavidhaṃ smṛtaṃ.* Hier erscheint also das künstliche Gold als die letzte von fünf, im Rājan. als die erste von drei Arten.

Da ferner die Goldgewinnung auch für die Politik und Nationalökonomie hochwichtig ist, so kann es nicht überraschen, dem künstlichen Golde auch im Kauṭilīya Arthaśāstra zu begegnen. Die Hauptstelle ist die Aufzählung der verschiedenen Arten des Goldes in dem Kapitel über den *suvarṇādhyakṣa* (p. 85): . . . *rasaviddham ākarodgataṃ ca suvarṇaṃ.* Das *rasaviddham* entspricht offenbar dem *rasavedhajaṃ* und *rasendravedhasaṃjātaṃ* der beiden soeben zitierten Stellen, auch wird es wie dort von dem 'in Goldbergwerken gewonnenen' Golde unterschieden.[1] Am Anfang des Kapitels über die Bergwerke (p. 82)

[1] Shama Sastri (auch in seiner neuen Übersetzung, deren erster Teil mir durch die Güte des Verfassers zugänglich war) übersetzt so: "(Gold may be obtained) either pure ore amalgamated with mercury or silver or alloyed with other impurities as mine gold (*ākarodgata*)." Doch bildet das *ākarodgata* offenbar eine besondere Art, wie in obigen Parallelstellen.

ist von den goldführenden Flüssigkeiten (*rasāḥ kāñcanikāḥ*) die Rede. Dazu gehören auch solche Flüssigkeiten, welche, wenn man sie auf Wasser gießt, sich wie Öl darin verbreiten, Staub und Schmutz an sich ziehen und Kupfer und Silber, um mehr als das Hundertfache vermehrt, (in Gold) verwandeln. So darf man das *śatād upari veddhāraḥ* im Lichte der obigen Stellen über Metallverwandlung mit Gewichtsvermehrung wohl übersetzen, zumal da Bhaṭṭasvāmins Kommentar dazu bemerkt: *palam ekam upakṣiptaṃ sarvaṃ kāñcanīkaroti.*[1]) Die dritte Stelle kommt gleich nachher (p. 82) bei der Beschreibung der Golderze *suvarṇadhātavaḥ*, die *pratīvāpārthās tāmrarupyavedhanāḥ* sind, d. h. zur Oxydierung dienen und Kupfer und Silber (in Gold) verwandeln,[2]) so daß also auch hier der Glaube an Metallverwandlung vorliegt.

Wie in der abendländischen Alchimie der Stein der Weisen zugleich eine Universalmedizin ist, durch welche man alle Krankheiten heilen, Greise verjüngen und das Leben verlängern kann, so gilt auch bei den indischen Alchimisten der Grundsatz: *yathā lohe tathā dehe kṣamate nātra saṃśayaḥ* | "Wie über das Metall, so hat (das Elixir) auch Gewalt über den Körper, daran ist kein Zweifel." Dieser dem berühmten Nagarjuna zugeschriebene Spruch (Ray II, S. T. 13) kehrt in verschiedenen Varianten häufig wieder. So R. 17, 164—166: *lohavedha iti khyāto vistareṇa sureśvari* || *yathā lohe tathā dehe kartavyaḥ sūtakaḥ sadā* | *samānaṃ kurute devi praviśan dehalohayoḥ* || *pūrvaṃ lohe parīkṣeta tato dehe prayojayet* | "So ist die Durchdringung (Verwandlung) der Metalle ausführlich erklärt, o Götterkönigin. Wie am Metall, so ist am Körper das Quecksilber stets anzuwenden; es hat die gleichen Wirkungen, ob es in den Körper oder ob es in das Metall eindringt, o Göttin. Zuerst erprobe man es am Metall, dann wende man es beim Körper an." Und 18, 1: *śrīdevy uvāca* | *lohavedhās trayā deva yadartham uparvarṇitāḥ* | *taṃ dehavedhaṃ ācakṣva yena syat khecarī gatiḥ* || "Devī sprach: Die Metallverwandlungen sind von dir, o Gott, sachgemäß beschrieben. Erkläre nun die Verwandlung des Körpers, wodurch die Fähigkeit durch die Luft zu fliegen

---

[1]) Nach einer mir von Herrn Sorabji geliehenen Hs. aus Madras. Sh. S. übersetzt: "and which amalgamate themselves more than cent per cent (*śatād upari veddhāraḥ*) with copper or silver."

[2]) Sh. S.: "and are used to form amalgams with copper or silver (*prativāpārthās tāmrarūpyavedhanāḥ*)." Dazu die Note: "*tāmrasya rūpyasya vā hematvāpādanāḥ*, those which are made use of in converting copper or silver into gold. — Comm."

entsteht." R. R. S. 1, 78: *rasoparasarājatvād rasendra iti kīrtitaḥ* | *dehalohamayīṃ siddhiṃ sūte sūtas tataḥ smṛtaḥ* || "Als der König der *rasa* und der *uparasa* wird (das Quecksilber) *rasendra* genannt; weil es die Veredlung des Körpers und der Metalle bewirkt (*sūte*), heißt es *sūta*." Auf dem Glauben an die Heilkraft der Quecksilber- und sonstigen metallischen Präparate beruht die umfangreiche Rasa- oder iatrochemische Literatur, vgl. meine Medicin § 3, indem die Rezepte der Chemiker und Alchimisten die Pflanzenstoffe des älteren Āyurveda zurückdrängten. Auf den wunderbaren medizinischen Wirkungen des Quecksilbers basiert auch das pseudophilosophische Quecksilbersystem (*raseśvaradarśana*) in Mādhavas Sarvadarśanasaṃgraha, wo die Erlangung eines neuen unvergänglichen Körpers durch Quecksilbergenuß gelehrt wird, auf Grund vieler Zitate aus dem Rasārṇava und ähnlichen Texten. So heißt es dort p. 85: *karmayogena deveśi prāpyate piṇḍadhāraṇam* | *rasaś ca pavanaś ceti karmayogo dvidhā smṛtaḥ* || *mūrchito harate vyādhīn mṛto jīvayati svayam* | *baddhaḥ khecaratām kuryād raso vāyuś ca Bhairavīti* (= R. 1, 18. 19) "Durch Werktätigkeit, o Götterkönigin, wird die Erhaltung des Körpers erreicht. Quecksilber und (Anhaltung der) Luft (d. h. *prāṇāyāma*) sind die beiden Arten der Werktätigkeit. In ohnmächtigem Zustande heilt es die Krankheiten, im Zustande des Todes macht es von selbst (die Toten) lebendig, gebunden (fixiert), o Bhairavī, verleihen das Quecksilber und die Luft die Fähigkeit zu fliegen."[1]) Über andere wunderbare Wirkungen des Quecksilbergenusses mögen hier noch einige Stellen aus dem Rasārṇava folgen. Tausendjährige Lebensdauer: *evaṃ varṣaprayogeṇa sahasrāyur bhaven naraḥ* || R. 18, 19. Ewige Jugend und Unsterblichkeit: *evaṃ krameṇa kurute śarīram ajarāmaram* | R. 18, 161. Göttlichkeit: *hemajīrṇe bhasmasūte rudratvaṃ bhakṣite vrajet* | R. 18, 24. Unverwundbarkeit, Schnelligkeit, Schönheit, Unsichtbarkeit, Verwandlung anderer Metalle oder Mineralien in Gold durch die Berührung des Adepten oder seiner Ausscheidungen: *nāsau chidyeta śastraiś ca pāvakena na dahyate* | *vāyuvego mahātejāḥ kāmadeva ivāparaḥ* || *icchayā jāyate dṛśyo hy adṛśyaś caiva jāyate* | *tasya saṃsparśamātreṇa sarvalohāni kāñcanam* || R. 18, 168. 169. *yatra mūtrapurīṣaṃ tu sādhakas tu parityajet* | *pāṣāṇo mṛnmayaṃ tatra spṛṣṭaṃ bhavati kāñcanam* ||

[1]) So nach Ray, der Hist. I, XLI—XLIV die ungenaue Übersetzung des Raseśvaradarśana von Gough in seiner und Cowells Übersetzung des S. D. S., Lond. 1882, 137 ff. an vielen Stellen verbessert hat. Auch Jibanandas Text (3. Ausg. des S. D. S., Calc. 1908) ist verbesserungsfähig.

prasvedas tasya gātrasya lohāny aṣṭau ca vedhayet | R. 18, 28. 29. *tasya mūtrapurīṣeṇa śulbaṃ bhavati kāñcanam* | R. 12, 20.

Von auswärtigen Nachrichten über die indische Alchimie[1]) ist wohl der Bericht Alberunis am wichtigsten (nach Sachaus Übers. I, 187—195). So wird dort Nāgārjunas Buch über Alchimie (s. o.) erwähnt, durch *rasāyana* kann man Kranke heilen, das Leben verlängern und die Alten verjüngen, Metalle und Mineralien werden calciniert und sublimiert, durch Bestreichen mit einer Salbe wird die Fähigkeit zu fliegen erreicht, die indischen Fürsten legen auf das Goldmachen großen Wert, der Speichel eines Adepten und ganze Körper verwandeln sich in Gold u. a.

---

[1]) Vgl. Ray, l. c. I, XXXIII ff., XLVII f.

EIN MEDIZINISCHES SANSKRITDRAMA.

Von C. Cappeller in Jena.

Das Drama *Jīvānandana*[1]) ist zwar schon im Jahre 1891 herausgegeben, aber wohl nur von wenigen Spezialisten gelesen worden; es wird sich auch schwerlich jemals einen größeren Leserkreis erobern, geschweige denn durch eine Übersetzung allgemein zugänglich gemacht werden. Vielleicht ist es unter diesen Umständen der Mühe wert, wenigstens durch eine Analyse eine Vorstellung davon zu geben, und zwar aus demselben Grunde, mit dem der Herausgeber in der Schlußnote (S. 108) die Aufnahme desselben in die *Kāvyamālā* rechtfertigt: *jīvānandane yady api nāsti kavitvacamatkāras tathāpi saṃvidhānakam anucchiṣṭaṃ cikitsāśāstrānukūlam iti kṛtvaivāsya kāvyamālāyāṃ praveśaḥ.* In der Tat ist es eine Art von medizinischem Kompendium; es handelt sich nämlich in dem Stücke darum, wie das menschliche Leben, hier als König *Jīva* dargestellt, in seiner Stadt (dem Leibe) von einem Heere von Krankheiten unter der Führung des *Yakṣman* (der Schwindsucht) belagert wird, sich derselben aber mit den durch die Huld der Götter erworbenen Heilmitteln erfolgreich erwehrt und schließlich auch in den Besitz der vier menschlichen Güter (s. u.) gelangt. Die handelnden Personen sind zum großen Teil die personifizierten Krankheiten; aber auch andere allegorische Figuren treten in dem Stücke auf, selbst ein *Vidūṣaka* (Spaßmacher) und zum Schluß auch das Götterpaar *Śiva* und *Pārvatī*.

Aus dem Prolog, in dem *Dhanvantari* und *Śiva* als Schutzgottheiten angerufen werden, erfahren wir, daß der Dichter unseres Dramas *Ānandarāyamakhin*[2]) heißt; er ist der Sohn des *Nṛsiṃharāyādhvarin*

---

[1]) The Jīvānandana of Anandarāya Makhī. Edited by Paṇdit Durgāprasād and Kāśīnāth Pāṇdurang Parab. Bombay 1891. Kāvyamālā.

[2]) Das andere ebenfalls allegorische Drama dieses Dichters Vidyāpariṇaya ist von Paṇdit Śivadatta und Kāśīnāth Pāṇdurang Parab in der Kāvyamālā, Bombay

und Bruderssohn des *Tryambakadhkṣita*, zugleich Minister des Königs *Śarabha* oder *Śrisāha* von *Tañjāpura*, wo sein Stück bei Gelegenheit eines *Śiva*-Festes aufgeführt werden soll.

Erster Akt.

Vijñāsaśarman,[1]) der Minister des Königs *Jīva*, läßt uns in einem längeren Monologe wissen, daß er seinem Herrn geraten hat, die Türsteherin *Dhāraṇā* (Zuversicht) auszuschicken, um das Treiben des vor der Stadt gelagerten feindlichen Königs *Yakṣman* zu erforschen. Diese erscheint; sie hat ihren Auftrag, als Büßerin verkleidet, ausgerichtet und will nun dem König Bericht erstatten. Beide sind zuerst mißtrauisch gegeneinander und stellen sich fremd; zuletzt giebt sich *Dhāraṇā* zu erkennen und teilt dem Minister mit, wieviele schreckliche Krankheiten dem *Yakṣman* dienen. Von dem Minister aufgefordert, mit ihm zusammen den König aufzusuchen, bittet sie ihn vorläufig allein zu gehen; sie selbst will sich zuerst durch eine Waschung reinigen. Allein geblieben, sinnt *Vijñānaśarman* auf ein Mittel, des Feindes Herr zu werden. Es komme vor allem darauf an, die drei Grundsäfte[2]) *vāta* (Wind), *pitta* (Galle) und *kapha* (Schleim) in Ordnung zu halten und den Geist (*manas*), der durch die von *Yakṣman* angestachelten Begierden eingenommen sei, willig zu machen. Er selbst müsse alles tun, *Yakṣman* bis auf den Grund auszurotten, wenn auch *Jñanāśarman*, sein Nebenbuhler, ihm entgegenarbeite. — Wir sehen nun König *Jīva* mit seiner Gemahlin *Buddhi* (Verstand) auf dem Throne sitzen. Sie lassen den Minister ebenfalls Platz nehmen, und dieser meldet ihnen, daß nach Angabe der *Dhāraṇa* König *Yakṣman* selbst davon überzeugt sei, ohne die Verwendung von *rasa* (Quecksilber) und *gandha* (Schwefel) unbesiegbar zu sein. Auf die Frage der Königin, wie diese Mittel zu erhalten seien, antwortet der König, dies müsse durch *Śiva*s und *Śarvāṇi*s Gunst geschehen; diese aber kann nach des Ministers Meinung nur durch Anbetung gewonnen werden. Zu diesem Zwecke will sich der König durch das

1893 herausgegeben: die Daten, welche sich aus den Prologen beider Stücke für das Leben des Dichters ergeben, der der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts angehört, sind von den Herausgebern in der Schlußnote des ersteren und in der Anfangsnote des letzteren Stückes zusammengestellt worden.

[1]) Er ist die Personifikation des praktischen Verstandes, während sein Nebenbuhler Jñānaśarman (s. u.) den auf die Erlösung gerichteten Sinn vorstellen soll; also der Realist gegenüber dem Idealisten (vgl. Akt VI, v. 29).

[2]) Vgl. Jolly Medizin (Grundriß der indoiranischen Philologie III, 10) S. 39 ff.

Tor des *Manas* nach der Stadt *Puṇḍarīka* (wörtl. „Lotusblüte“, bildl. „das menschliche Herz“), dem Aufenthalt der *Śivabhakti* (s. u. Akt III) begeben; er hofft dadurch auch in den Besitz der vier Menschengüter (*pumartha*)[1]) und der dem auf *Śiva*s Haupt befindlichen Monde gehörenden Zauberkräuter zu gelangen. Die Königin will ihn dahin begleiten, um zugleich mit ihm das Götterpaar zu verehren. Dem Minister werden die Regierungsgeschäfte übertragen.

Zweiter Akt.

Es erscheint zuerst *Kāsa* (Husten) und erzählt, daß er von dem König *Yakṣman* einen Auftrag an den Kronprinzen *Pāṇḍu* (Bleichsucht) habe. Ersterer hat durch einen Späher erfahren, daß König *Jīva* infolge eines ihm von seinem Minister mitgeteilten Geheimnisses in sich gekehrt und unschlüssig geworden sei; *Kāsa* soll nun herauskriegen, ob auch der Kronprinz etwas von diesem Vorfall wisse. Von seiner hinzutretenden Gattin *Chardi* (Erbrechen) erfährt er nun, daß *Pāṇḍu* alles wisse; sie habe, hinter einer Säule versteckt, gehört, wie ihres Mannes frühere Gattin *Kaṇṭhakaṇḍūti* (Halskratzen) dies der Königin *Viṣūcikā* (Cholera) mitteilte. Sie selbst sei von *Kāmalā* (Gelbsucht), *Pāṇḍu*s Gemahlin, zu ihm geschickt worden; er möge sich nur in dessen Lager begeben, die fünf *Śvāsas* und *Hikkās* (Formen des Asthmas und des Schlucksens) seien dort bereits eingetroffen. — Wir werden sodann in das geheime Gemach des Kronprinzen geführt, der soeben vom Schlafe aufgestanden ist und gähnend seinem Türsteher *Galagaṇḍa* (Kropf) den Auftrag giebt, die eingetroffenen Heerführer herbeizurufen. Es erscheinen zuerst die *Saṃnipātas*[2]) (Komplikationen) und werden von *Pāṇḍu* aufgefordert, sich zu dem bevorstehenden schweren Kampfe zu rüsten. Dann wird das ganze Heer der Krankheiten herbeigerufen, die verschiedenen Formen des Aussatzes (*kuṣṭha*), der Wunden (*vraṇa*), der Harnkrankheiten (*prameha*), der Durchfälle (*atīsāra*), der Steinbeschwerden (*aśmarī*), des Wahnsinns (*unmāda*) usw. Alle nehmen das Wort und sind voll Siegeshoffnung, während *Pāṇḍu* selbst sich weniger zuversichtlich zeigt. Nun tritt der Späher *Karṇamūla* (Ohrwurzel) auf und berichtet, er habe sich, als Bettler verkleidet, in das feindliche Lager eingeschlichen und dort alles in guter Ordnung gefunden. Dort habe er auch zwei

[1]) Sonst unter dem Namen caturvarga begriffen, nämlich kāma (das Angenehme), artha (das Nützliche), dharma (das Gute) und mokṣa (die Erlösung).

[2]) Jolly, S. 46.

Lahme und einen, der sie zum Gehen antrieb, getroffen (der König meint beiseite, dies müssen *Kapha*, *Pitta* und *Vāyu* gewesen sein) und sie um Nachtquartier gebeten; dies sei ihm aber verweigert worden mit der Begründung, daß der König, um die Gunst *Śiva*s zu gewinnen, nach der Stadt *Puṇḍarīka* gegangen sei und die Städter alle mit der Bewachung der belagerten Stadt zu tun hätten. Er habe sodann ein Geschrei der Nachtwächter gehört und sei geflohen. *Pāṇḍu* meint, das Quecksilber werde dem König ohne die rechte Anwendung auch nichts nützen, und es werde schon dafür gesorgt werden, daß er nicht in den Besitz der *pumarthas* komme. Der Späher erzählt dann weiter, daß sich *Jīva* auch die drei Grundsäfte und den Geist durch die verständigen Maßregeln des *Vijñānaśarman* untertan gemacht habe, gegen den sein Nebenbuhler *Jñānaśarman* nicht aufkommen könne; wie denn überhaupt die Hoffnung auf eine Spaltung des feindlichen Lagers ziemlich aussichtslos sei. Der Prinz ermutigt ihn aber, da es doch wohl möglich sein werde, *Manas* durch *Kāma* zu gewinnen oder eine Störung des *Kapha* und damit auch seiner beiden Gefährten herbeizuführen; auch wolle er versuchen, durch Gewinnung des *Jñānaśarman* dem *Vijñānaśarman* entgegenzuarbeiten. — Nun erst erscheint *Kāsa* mit dem Auftrag des Königs, den er dem Prinzen ins Ohr sagt. Dieser ermutigt die Anwesenden, im Kampfe auszuharren.

Dritter Akt.

Wir sind in *Jīva*s Stadt. Es ist Nacht. Der Polizeimeister *Vicāra* (Bedacht) bringt einen soeben aufgegriffenen gebundenen Mann herein, der sich zuerst als einen Wahrsager, dann aber, als ihm Sicherheit verheißen ist, als *Hṛdroga* (Herzkrankheit) ausgibt und nach einer Anzeige an den Minister und nachdem ihm Stillschweigen geboten ist, als ungefährlich entlassen wird. Mittlerweile ist der Tag angebrochen, der von zwei Herolden ausgerufen wird. Der Minister zeigt sich, von *Dhāraṇā* begleitet, auf dem Dache des Palastes und gibt den Befehl die Stadt auszuschmücken, da der König heute zurückkehren werde. In die Weite blickend zählt er die unter *Pāṇḍu*s Befehl heranrückenden Feinde auf und freut sich dann über die mittlerweile ausgeschmückte Stadt. Durch einen Heroldsruf angekündigt, erscheint sodann König *Jīva* mit seiner Gemahlin *Buddhi*. Er erzählt, daß er erst durch religiöse Übungen sein Herz gereinigt habe; da sei ihm die *Bhakti* (Gottergebung) aufgegangen und habe ihm *Śiva* und seine Gattin gezeigt, durch deren Gnade er dann das Quecksilber und die übrigen Heilmittel erhalten habe und auch die

pumarthas erhalten werde. Auf die Frage der Königin beschreibt er dann die Kräfte, die in den Arzneien enthalten sind. Nun begrüßt der Minister *Vijñānaśarman* den König; dieser teilt ihm noch einmal genauer mit, wie er in den Besitz der Heilmittel gekommen sei und gibt dieselben in seine Hand. Der Minister muß der Königin melden, was die Feinde während der Abwesenheit des Herrscherpaares ausgerichtet haben und was sie beabsichtigen. Als sie hört, daß sie die Stadt bedrängen und den König *Jīva* hinaustreiben wollen, meint sie, das wäre die größte Torheit, da sie sich dann ja selbst ihres Wohnsitzes beraubten. Damit stimmen die anderen überein. Der Minister verspricht, die Arzneien durch die göttlichen Kräuter, die der Mond dem König verliehen, zu reinigen und erhofft von der richtigen Anwendung derselben den Sieg.

Vierter Akt.

Der *Vidūṣaka* will sich nach einem langen ganz konventionell gehaltenen Monologe, in dem das Essen die Hauptrolle spielt, zum Könige begeben, um ihm von den friedlichen Anschlägen *Yakṣman*s und *Pāṇḍu*s, die er von dem Türsteher *Prāṇa* (Atem) erfahren hat, Bericht zu erstatten. Der König, der jetzt mit dem Minister auftritt, hat im Eifer der Beratung nicht bemerkt, daß die Mittagszeit herangekommen ist, und will nun ein Bad nehmen. Der *Vidūṣaka* tritt heran und wechselt mit dem Minister einige scherzhafte Worte. Da meldet der Türsteher, daß die Nachbarkönige mit Geschenken angekommen sind. Die drei begeben sich nun an den Ort, wo die Geschenke, die aus Gold, Edelsteinen, Pferden, Elefanten usw. bestehen, ausgestellt sind. Der König gibt dem Minister den Befehl, den Fürsten Gegengeschenke zu machen und sich dann mit dem *Vidūṣaka* zu der Königin zu begeben, welche die Gäste freundlich begrüßen und dann entlassen soll. Er selbst geht in das Badezimmer und schickt den Türsteher ab, um sich zu erkundigen, ob jene beiden ihren Auftrag ausgeführt haben. Allein geblieben, gibt der König seiner Reue darüber Ausdruck, daß er in seiner Freude über die Gaben des Götterpaares die *Bhakti*, der er doch alles verdanke, ganz vergessen habe. *Smṛti* (Erinnerung) tritt auf und teilt ihm mit, daß sie sich nach *Puṇḍarīka* begeben habe um *Bhakti* zu versöhnen, und daß ihr dies mit Hilfe der *Śraddhā* (des Glaubens) auch gelungen sei. Diese beiden Göttinnen erscheinen nun selbst; *Bhakti* bedauert zwar, daß der König, ganz unter den Einfluß seiner Gemahlin *Buddhi* geraten, sie vergessen habe, gewährt ihm aber volle Verzeihung und

versichert ihn ihrer Gunst; er möge nur mutig den Kampf zu Ende führen. Beide Göttinnen treten ab, und es erscheint der *Vidūṣaka* mit dem Minister. Ersterer hat ein tüchtiges Mahl gehalten und ist guter Dinge; letzterer berichtet, daß die Königin die Fürsten feierlich begrüßt und entlassen habe, und bittet den König, nun das Bad zu nehmen und dann seinen Tagesgeschäften nachzugehen. Dieser entfernt sich mit dem Türsteher, und wir erfahren durch eine Stimme hinter der Szene, daß er gebadet und seine Andacht verrichtet habe; jetzt sei er im Begriff, sich mit der Königin zur Schaukel in den Park zu begeben. — Wir erblicken nun das Herrscherpaar in dem Garten, dessen Pracht beide mit Entzücken erfüllt. Zu ihnen gesellt sich der Minister mit dem *Vidūṣaka*; ersterer bittet um die Erlaubnis, die sechs Jahreszeiten zu beschreiben, die sich vereint haben,[1]) um die Schönheit des Parks zu erhöhen. Nachdem der König zugestimmt, beginnt der Minister seine Schilderung, die sich aber nur auf den Einfluß der Jahreszeiten auf den menschlichen Körper bezieht. Wir erfahren, daß in *Varṣā* und *Śarad* (Regenzeit und Herbst) die Krankheiten der Galle, in *Hemanta* und *Vasanta* (Winter und Frühling) die des Schleimes, in *Grīṣma* und *Prāvṛṣ* (Sommer und Vorregenzeit) die des Windes vorherrschen. Dann belustigt sich der König mit der Königin in der Schaukel bis zur Abenddämmerung, welche von zwei Herolden ausgerufen wird.

Fünfter Akt.

Matsara (der Neid) kommt von einer verunglückten Mission aus *Puṇḍarīka* zurück und will sich, da er sich fürchtet *Pāṇḍu* gegenüberzutreten, als Büßer verkleidet in den Wald begeben. Da sieht er *Kuṣṭha* mit einem Diener kommen; um unbemerkt zu bleiben, nimmt er die Gestalt einer Säule an, wird aber trotz der Dunkelheit doch erkannt und berichtet nun, daß er mit fünf Gefährten (dem *Kāma* und anderen Leidenschaften) von *Pāṇḍu* nach *Puṇḍarīka* geschickt sei, um durch Gewinnung des *Manas* die Herstellung der Zaubermittel zu verhindern. Der Minister *Vijñānaśarman* aber ließ durch seinen Untergebenen *Vicāra* ihre Pläne vereiteln, indem *Kāma* (der Wunsch) zu *Dhyāna* (Überlegung) gebracht wurde; *Krodha* (der Zorn) wurde ebenfalls umgestimmt, *Lobha* (Gier) erging es wie *Kāma*, *Dambha* (Heuchelei) wurde getötet, *Mada* (Dünkel) wurde zuerst ins

[1]) Die Vereinigung der Jahreszeiten als der Inbegriff aller Naturgenüsse ist auch sonst bei den indischen Dichtern eine sehr häufige Vorstellung.

Gefängnis geworfen, um später als Spaßmacher angestellt zu werden. Er selbst sei entlassen worden, um dem König die Fertigstellung der Mittel und die Rüstung des feindlichen Heeres zu melden. *Kuṣṭha* fordert ihn auf, dies auf der Stelle zu tun; er selbst wolle dem Minister Bericht erstatten. — Nun treten *Pāṇḍu* und *Kuṣṭha* auf; jener hat die üble Nachricht bereits empfangen und teilt diesem mit, daß auch ein geheimer Späher *Vyākṣepa* (Zerstreutheit) abgeschickt sei, um *Bhakti*, die eigentliche Urheberin der Mittel, zu vernichten; aber auch dieser sei durch deren Freundin *Śraddhā* abgeschlagen. Er schickt nun *Apathyatā* (Undiät, Übligkeit) ab, um König *Jīva* durch eine ungeordnete Lebensweise zu Fall zu bringen. Dann erscheint, von dem Pförtner *Galagaṇḍa* eingeführt, König *Yakṣman* mit *Matsara* und fordert alle auf, sich mit ihm in seinem menschenleeren Palaste zu beraten. *Matsara* berichtet zuerst von seiner Sendung. Die Stadt sei rings von den fünf Winden (*Prāṇa*, *Apāna*, *Samāna*, *Udāna* und *Vyāna*)[1]) und von der großen Schaar der *Yantras*[2]) (chirurgischen Instrumente) umstellt; dennoch sei es ihm gelungen einzudringen, er sei aber gefangen genommen und nur aus Mitleid freigelassen worden. Der König ist wütend und verlangt unter heftigen Drohungen gegen *Jīva* nach einem Schwert, um alles zu zerstören. *Pāṇḍu* beschwichtigt ihn, indem er ihm noch ein unversuchtes letztes Mittel ins Ohr sagt. Beide begaben sich zur Ruhe.

Sechster Akt.

Aus einem Gespräch zwischen *Kāla* (Zeit) und *Karman* (Tat)[3]) erfahren wir, daß König *Jīva* auf *Pāṇḍus* Veranstaltung von der Krankheit *Bhasmaka* (Heißhunger) ergriffen sei. Auch sei er wieder eine Zeitlang dem Einflusse des Ministers *Jñānaśarman* verfallen gewesen, habe alles Selbstgefühl verloren und die Verteidigung der Stadt aufgegeben; jetzt aber sei er zu *Vijñānaśarman* zurückgekehrt und wolle alles tun, um sich der Feinde zu erwehren. — Der König tritt mit dem *Vidūṣaka* auf und schildert demselben seinen übermäßigen Hunger und Durst, die er durchaus befriedigen müsse. Der *Vidūṣaka* bestärkt ihn darin und meint, er dürfe auf *Vijñānaśarman* nicht hören, der ihm immer nur Mäßigkeit empfehle. *Kāla* und *Karman* hören

[1]) Jolly S. 40.

[2]) Jolly S. 32.

[3]) Diese werden als ideale Teilnehmer an der Handlung eingeführt, da sie „mit allen verwebt“ (sarvānusgūta) sind (vgl. S. 70 u.), und begleiten dieselbe nur mit ihren Bemerkungen.

ungesehen das Gespräch mit an; der letztere meint, der Heißhunger sei durch *Pāṇḍu* veranlaßt worden, um die *Apathyatā* herbeizuführen. Der *Vidūṣaka* ruft nun auf Befehl des Königs den Minister herbei, um ein üppiges Mahl zu veranstalten. Dieser nimmt bekümmert den veränderten Zustand *Jīva*s wahr und führt diesen auch auf die Veranstaltung *Pāṇḍu*s zurück. Er ersucht den König, mit ihm auf die Zinne des Palastes zu steigen, wo ihm ein großer Genuß bereitet sei. Alle begeben sich dahin, von wo sich ihnen eine Aussicht auf die kämpfenden Heere (d. i. die Krankheiten und ihre Gegenmittel) bietet. Der *Vidūṣaka* schildert zuerst die Krankheiten, welche die 7 Schichten der Haut (*prākāras*, zugleich „Wälle") angreifen; aber der Minister hat auch schon die Heilmittel ins Feld geführt. Trotzdem fürchtet sich der *Vidūṣaka* und will mit dem König durch die Gräben (*parikhās*) entfliehen. Unter diesen sind die Grundelemente *rasa, rakta, māṃsa*[1]) usw. zu verstehen, die nun aber durch den Wind (der auch die drei Grundsäfte aus ihren Sitzen aufgerüttelt hat) in Unordnung gebracht, d. i. teils ganz ausgetrocknet, teils zu sehr angeschwellt sind. Aber auch hier hat der Minister durch seine Gegenmittel, die sechs Arten des Geschmacks (*kaṭuka, kaṣāya*[2]) usw.) für Abhilfe gesorgt, die nun mit dem anstürmenden Gegner den Kampf beginnen. Es beteiligen sich daran nun auch die beiden Lahmen und ihr Treiber (s. o. Akt II), sowie *Mandāgni* (Verdauungsträgheit) und *Apathyatā* (Übligkeit), welche letztere als eine alte Buhlerin dargestellt wird, die nun auch den König anfällt und ihn den früher dem Minister gegebenen Befehl wiederholen läßt. Nun tritt auch *Jvara* (Fieber) mit seiner Gattin *Grahaṇī* (chronischer Durchfall), seinen drei Söhnen *Krodhana* (Reizbarkeit), *Arocaka* (Appetitlosigkeit) und *Ādhmāna* (Flatulenz) und mit seinem ganzen Gefolge schwerer Krankheiten auf, ferner die verschiedenen Arten der Tollheit (*Unmāda*), die Herzkrankheiten (*Hṛdroga*) u. a., so daß der König das Vertrauen auf seine eigenen Bundesgenossen verliert und dem Minister, der ihn in diese böse Lage gebracht habe, Vorwürfe macht. Dieser ermahnt ihn im Kampfe standhaft zu bleiben. Da melden sich auch schon hinter der Szene die Kämpfer des Königs und verkünden ihren Sieg über die Scharen *Yakṣman*s. Dieser tritt jetzt mit *Pāṇḍu* auf; beide beschließen den Kampf bis aufs Messer (*śastrāśastri*) fortzusetzen und entfernen sich dann wieder. Der König faßt neuen Mut und zählt

[1]) Jolly S. 41.
[2]) Jolly S. 25.

die Heilmittel auf, die nun in volle Kraft getreten sind und dem Feinde eine vollständige Niederlage bereiten. Jubel im Heere *Jīva*s. König *Yakṣman* erscheint noch einmal mit *Viṣūcikā* und *Matsara* auf der Szene und klagt so rührend über den Verlust seiner Söhne, die in der Schlacht gefallen sind, daß *Kāla* und *Karman* es nicht anhören können und den Schauplatz verlassen. Auch *Viṣūcikā* vereinigt ihre Wehklagen mit denen ihres Gemahls, der jedoch von *Matsara* ermahnt wird, mit dem Reste seiner Truppen den Krieg fortzusetzen. Aber auch *Vijñānaśarman* beschließt auf seiner Hut zu sein, da man dem Feinde, solange er noch über einige Hilfskräfte verfüge, nicht trauen dürfe.

Siebenter Akt.

König *Jīva* dankt seinem Minister *Vijñānaśarman* für die guten Dienste, die er ihn geleistet hat und gibt nochmals einen Überblick über den beendeten Kampf zwischen den Krankheiten und den Heilmitteln. Der Minister fürchtet aber, *Yakṣman* könne noch einmal mit einigen unheilbaren Krankheiten ins Feld rücken, und rät seinem Herrn, wiederum zu *Bhakti* und *Śiva* seine Zuflucht zu nehmen. Dies tut der König und merkt sofort die Nähe des Gottes, dessen Macht beide preisen, und der zuletzt mit dem *Brahman* und dem *Ekam advitīyam* identifiziert wird. *Śiva* und seine Gemahlin erscheinen. Der König preist den Gott in einem längeren Hymnus, und die Königin fleht ihn an, die Wünsche ihres Gatten zu erfüllen. *Śiva* lehrt darauf den König (unter Anführung der Verse *Bhagavadgītā* XVI, 1 und VI, 35) den *Yoga*, der ihm nach seinem eigenen freien Entschlusse (*saṃkalpāt*) zu teil werden soll. Er soll aber auch seinen alten Minister *Jñānaśarman* neben *Vijñānaśarman* behalten; dann werde er sowohl die *Bhukti* (das irdische Glück) wie die *Mukti* (Erlösung) erlangen. Der König sieht sich am Ziel seiner Wünsche. Hinter der Szene ertönt der Ruf, daß *Yakṣman* und die ihm noch übrig gebliebenen Hilfsscharen vernichtet und die vier menschlichen Güter gewonnen sind.

ZWEI VEDISCHE WORTE.

Von H. Oldenberg in Göttingen.

1. *pravát-.*

In bezug auf ved. *pravát-* stehen bekanntlich drei Auffassungen einander gegenüber: Ableitung von *prá,* von Wzl. *pru-* und Annahme des Zusammentreffens von *prá* bzw. *pru-* abgeleiteter Worte.[1])

Mir scheinen auf dem Gebiet des vedischen Lexikons in den allermeisten Fällen — die Ausnahmen sind selten — Aufstellungen solcher Dubletten wie dieser angeblichen zwei *pravát-* erfahrungsmäßig in die Irre zu führen. Versucht muß zuvörderst werden, mit einem Wort zu reichen. Die Entscheidung über die beiden Möglichkeiten aber, die da vorzuliegen scheinen, muß auf eine möglichst breite Basis gestellt, von den besonderen Zufälligkeiten, vermöge deren eine einzelne Belegstelle täuschen kann und so oft getäuscht hat, möglichst unabhängig gemacht werden.

Auf die Zerlegung *pra-vát-* des Padapāṭha zwar lege ich kein Gewicht. Wichtiger aber scheint mir, daß die Liedverfasser selbst gewissermassen dieselbe Zerlegung vornehmen. Sie stellen *pravátā* neben *udvátā* (Ṛv. I, 35, 3, dort auch *parāvátaḥ*), *pravátaḥ* neben *nivátaḥ, udvátaḥ* (VII, 50, 4[2])), neben *udvátaḥ* (Av. XII, 1, 2), neben *parāvátaḥ* (Av. X, 10, 2. 3). Hier haben wir eine kompakte, durch zwei Veden reichende Gruppe untereinander sichtbar zusammengehöriger Stellen.

[1]) Vgl. die Literatur bei Neisser, Festschrift für A. Hillebrandt, 152. Neissers Aufsatz hat mir zu den vorliegenden Ausführungen den Anlaß gegeben.

[2]) Hier versteht in *praváto niváta udvátaḥ* Pischel (Ved. Stud. II, 68) die beiden letzten Worte als adjektivische Bestimmungen zum ersten, um unter Vermeidung der Zerlegung *pra-vátaḥ* für sein *pravátaḥ* 'Flüsse' Raum zu gewinnen. In der Tat drängt sich die Koordinierung aller drei Worte auf. Vgl *prāg ápāg údaṅ nyàg vā* u. dgl.

Sie lassen keinen Zweifel daran, daß nach dem Sprachbewußtsein der Ṛṣis *pravát-* sich zu *prá* verhielt wie *udvát-* etc. zu *út* etc. Diese alte, durch eine Reihe von Belegen als verbreitet erwiesene Anschauung hat m. E. erheblichen Traditionswert. Ehe wir sie als auf Mißverständnissen oder Schiebungen beruhend verwerfen, sind wir es ihrem Gewicht schuldig, in vollem Zusammenhang zu prüfen, wie sich die Belege zu ihr stellen. Dabei wird zu berücksichtigen sein, daß die Bedeutung, die dieser Etymologie des Worts entspricht, offenbar nicht, wie das Pet. WB. annimmt, 'Bergabhang, Höhe' ist, auch nicht, wenigstens zunächst nicht, wie dort weiter angesetzt wird, 'abschüssige Bahn'. Sondern zunächst wird, entsprechend der Bedeutung von *prá*, anzunehmen sein: vorwärts führende Richtung oder Bahn. Die Vorstellung der Abschüssigkeit assoziiert sich damit erst, insofern abwärts gehende Bahnen besonders leicht vorwärts führen, insonderheit die Vorwärtsbewegung des Wassers an die Richtung abwärts gebunden ist (vgl. *pravaṇá*).

Die eben beschriebene Gruppe von Belegen nun greift in I, 35, 3 in eine andere Gruppe hinein, die sich ebenfalls bestimmt als solche charakterisiert: Stellen, die von *pravát-* in Verbindung mit dem Wagen, vielfach mit Fahren des Gottes sprechen. Es heißt I, 35, 3 *yā́ti deváḥ pravátā yā́ty udvátā, yā́ti śubhrā́bhyāṃ yajató háribhyām.* Man wird nicht bezweifeln, daß damit I, 177, 3 zusammen gehört: *yuktvā́ vṛ́ṣabhyām . . . háribhyāṃ yāhi pravátópa madrík.* Weiter I, 118, 3 *pravádyāmanā suvṛ́tā ráthena*; III, 30, 6 *prá sū́ ta indra* (man ergänze *ráthaḥ*) *pravátā háribhyām*; V, 31, 1 *índro ráthāya pravátaṃ kṛṇoti*; I, 181, 3 *ā́ vāṃ rátho 'vánir ná pravátvān . . . gamyāḥ.* Es scheint klar, daß die Bedeutung 'Fluß' da überall die Annahme von Übertragungen nötig macht. Ist aber gemeint 'vorwärts führende Bahn', so ist alles höchst einfach. Wie gut die Vorstellung des *prá* und die Vorstellung des Wagens zusammen passen, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Aus der unbegrenzten Fülle der Belege greife ich aufs Geratewohl heraus V, 60, 1 *ráthair iva prá bhare vājayádbhiḥ*; I, 119, 3 *yuvór áha pravaṇé*[1]) *cekite ráthaḥ*; IV, 19, 5 = IX, 69, 9 *ráthā iva prá yayuḥ* etc.

Wie mit dem vorwärts fahrenden Wagen, so schließt sich die Vorstellung von *pravát-* mit dem Laufenden IV, 38, 3, dem Fliehenden

[1]) Auch dies Wort gehört zu *prá,* nicht zu *pru-,* worauf ich hier nicht näher eingehe. Im Verhältnis von *pravaṇá-* zu *nivaná* kehrt ja evident das von *pravát-* zu *nivát-* wieder.

I, 33, 6 zusammen. Vor allem aber — doch ist dies eben nur ein Fall unter andern Fällen — mit dem fließenden Wasser oder Fluß: das ist ja für den vedischen Sänger unter den vorwärts sich bewegenden Wesenheiten[1]) eine der wichtigsten. Hier ist, wie man sieht, der Vorstellungskreis erreicht, auf den hin man das Wort an *pru-* hat anschließen wollen. Aber man beachte die wichtige Tatsache, daß nicht gesagt wird: "die *pravátaḥ* strömen",[2]) oder "die *pravátaḥ* tränken unsre Weiden, geben uns Nahrung" u. dgl. (VII, 50, 4 ist für die letztere Vorstellung ein wenig erheblicher Beleg): wäre von Flüssen die Rede, ließe sich das doch mit Bestimmtheit erwarten. Das regelmäßig wiederkehrende Motiv ist vielmehr: die Wasser (Flüsse) laufen (gerade so wie an den vorher angeführten Stellen der Wagen) die *pravát* entlang; man sieht, wie genau das eben in die oben besprochenen Vorstellungsrichtungen hinein paßt. So VI, 17, 12 *ā́ kṣódo máhi vṛtáṃ nadī́nām páriṣṭhitam asṛja ūrmím apā́m, tā́sām ánu praváta indra pánthām prā́rdayo nī́cīr apásaḥ samudrám.* Man bemerke, wie hier von allem, was sonst der vedische Ṛṣi über die Wasser zu sagen weiß, eben dies zum Ausdruck kommt, daß den gehemmten der Weg ins Freie eröffnet worden ist; das *prā́rdayaḥ* betont das in *pravát-* enthaltene *prá*-Motiv noch einmal mit besonderer Ausdrücklichkeit. Noch sei bemerkt, daß die hier erscheinende Abhängigkeit des *pravátaḥ* von *ánu* ein typischer, öfter wiederkehrender Zug ist (vgl. IX, 22, 6; X, 14, 1; vgl. auch *anuṣyáde* II, 13, 2): ebenso wie die sehr ausgeprägte Häufigkeit des Instr. *pravátā* (einmal *pravádbhiḥ*[3])) in Verbindung mit Verben des Gehens oder sonstigen Sichbewegens ein deutliches Indizium für den Sinn des Worts. — Kehren wir zu den das Wasser betreffenden Stellen zurück, so stellt sich in die Nähe des eben erwähnten Verses VI, 17, 12 auch VI, 47, 14 *áva tvé indra*

[1]) Unter vielen Stellen hebe ich die ersten Worte des Flußliedes III, 33 hervor: *prá párvatānām uśatī́ upásthāt . . . vípāṭ chutudrī́ páyasā javete,* und etwa III, 32, 6 *tvám apáḥ . . . átyāṅ iva prā́sṛjaḥ sártavā́jaú*: man sieht, wie die beiden so gern mit *pravát-* in Zusammenhang tretenden Vorstellungskreise der Wasser und des Wagens sich hier im *prá*-Motiv begegnen.

[2]) Höchstens ließe sich hier auf die *araṃgamā́saḥ pravátaḥ* Av. XIII, 2, 33 verweisen: eine in ihrer Vereinzelung belanglose Stelle. Man erinnere sich, daß, wie in unserer Ausdrucksweise ein Weg da und dahin 'geht', so auch der vedische Dichter sagt *pánthāso yánti* Ṛv. I, 100, 3.

[3]) Pischel 70 f. löst gegen alle Wahrscheinlichkeit dies *pravádbhiḥ* der Bedeutung nach von *pravátā* 'abwärts' (nach ihm = 'mit dem Strome') los, zu dem es sich deutlich durch die für *pravátā* typische Verbindung mit Verb des Gehens stellt. Er nimmt hier, mir scheint recht gezwungen, Instr. beim Komparativ an.

praváto nórmír gíro bráhmāṇi niyúto dhavante. Pischel, Ved. Stud. II, 65 übersetzt: "Zu dir, o Indra, laufen als Gespanne die Lieder und Sprüche, wie die Woge des Flusses". Beachtet man, in welcher Weise sich VI, 17, 12 die Vorstellungen von *ūrmí-* und *pravát-* verbinden, wird man *pravátaḥ* wohl als Akk. pl. verstehen: "wie die Woge zu den *pravát-* hin". Und man wird dem *áva*, das in P.'s Übersetzung verloren gegangen ist, die Bestätigung dafür entnehmen, daß der Dichter auf die abwärts, also vorwärts gewandte Bewegungsrichtung der Flüsse Gewicht legt. — Da Vṛtra den Flüssen die freie Vorwärtsbewegung — den sieben Flüssen ihre sieben Bahnen — verschloß, wird von ihm gesagt *saptá práti praváta āśáyānam* IV, 19, 3; vgl. 17, 7: man sieht, es ist hier nicht eigentlich direkt von den Flüssen selbst, sondern vielmehr von dem Geöffnet- oder Verschlossensein der Bahnen die Rede, welche jene zu durchlaufen streben. — Von weiteren Stellen, welche die *pravátaḥ* mit Flüssen, Wassern in Zusammenhang bringen, seien etwa noch III, 5, 8; VII, 32, 27 (vgl. Av. XVIII, 4, 7; dazu wieder Ṛv. VIII, 103, 11); 50, 4; VIII, 6, 34 = 13, 8 hervorgehoben.

An einer der oben besprochenen Stellen, die den Wagen betreffen, ist uns das Adjektiv *pravátvān* (I, 181, 3) begegnet. Dies kehrt mehrfach wieder. Die Hauptstelle ist V, 54, 9, wo jeder der vier Pādas mit diesem Wort anhebt: für die Maruts sind *pravátvant-* Erde, Himmel, Luftreich, Berge. Worauf der Dichter hinaus will, deutet er klar an. Er sagt *marúdbhyaḥ . . . prayádbhyaḥ*: also wieder das *prá*-Motiv — die Maruts streben vorwärts; da bieten ihnen alle Weltreiche vorwärts führende Bahnen dar. Daß die Anfügung von *-vant-* dem Sprachgefühl, wenn es *pra-vát-* zerlegte, Anstoß geben konnte, glaube ich nicht; *pravát-* ist eben etwas andres als *právant-*.[1])

Soweit hat sich ergeben, daß die Belege die zu erwartende, durch Anschluß an *prá* charakterisierte Vorstellung durchaus bestätigen. Sie kennzeichnet sich in Einzelheiten verschiedenster Art. Und die Gesamtfigur, zu der sich diese Einzelheiten zusammenordnen, entspricht ebenso entschieden dem *prá*-Motiv, wie sie zum Flußmotiv schlecht paßt. Die Flüsse haben mit *pravát-* gerade in der Weise zu tun, wie z. B. auch die Wagen: in der Weise, die eben durch jenes Motiv angezeigt wird. Ich wüßte übrigens nicht, wo der Veda von Flüssen sagt, daß sie *pravante* oder daß sie *plavante*. Sie springen

[1]) Unter den Belegen von *pravátvant-* hat zu *pravátvatībhir ūtíbhiḥ* VIII, 13, 17 schon Neisser a. a. O. 154 treffend *pravaṇé sasrur ūtáyaḥ* I, 52, 5 verglichen.

doch nicht und schwimmen nicht; sie fließen. Eine so natürliche Bezeichnung *sravát-* für sie ist, so unwahrscheinlich wäre *pravát-*. —

Es ist nun nicht meine Absicht, sämtliche Belege durchzugehen; es genügt mir die Richtungen anzuzeigen, in denen sie m. E. auf Grund der in ihnen selbst enthaltenen Indizien betrachtet werden müssen. Alles ordnet sich zu einer Einheit, die den Gedanken an ein Zusammentreffen zweier Worte nicht aufkommen läßt. Nur wenige Stellen verlangen noch kurze Erwägung.

Zunächst X, 75, 4, nach Pischel (a. a. O. 64) die Stelle, "die für die Bedeutung des Wortes entscheidend ist". Der Vers lautet: *abhí tvā sindho śíśum ín ná mātáro vāśrā́ arṣanti páyaseva dhenávaḥ, rā́jeva yúdhvā nayasi tvám ít sícau yád āsām ágram pravátām ínakṣasi.* Pischel will im ersten Hemistich das Subjekt aus *āsāṃ pravátām* in Gestalt von *etā́ḥ pravátaḥ* ergänzen: woraus sich für *pravátaḥ* die Bedeutung 'Flüsse' ergeben würde. Mir scheint das Subjekt des ersten Satzes nicht ganz zu fehlen: das Adjektiv *vāśrā́ḥ* steht da, zu dem man das Substantiv 'Flüsse' nach Anleitung des durch das ganze Lied indizierten Zusammenhangs, ohne jede Rücksicht auf das zweite Hemistich, leicht und selbstverständlich ergänzt. Daß *vāśrā́ḥ* in den Hauptsatz, nicht in den Vergleich gehört (obwohl die betreffende Vorstellung unzweifelhaft auch im Vergleich der Phantasie noch vorschwebt [1])), macht die Wortstellung mindestens wahrscheinlich (vgl. IX, 13, 7. Auch IX, 77, 1 scheint mir *vāśrā́ḥ* zum Hauptsatz zu gehören). Daß die Wasser als brüllend aufgefaßt werden — wie ja ebenso der Soma — findet sich mehrfach: vgl. IV, 26, 2; VII, 36, 6; [2]) VIII, 19, 31 (?); Av. IV, 15, 1; s. auch Ṛv. IX, 86, 19; 96, 14, sowie I, 54, 1. Aber auch wenn an unsrer Stelle (X, 75, 4) das Subjekt 'Wasser' nicht durch *vāśrā́ḥ* angedeutet wird, ist dessen Ergänzung doch nach dem Gesamtinhalt des Liedes sehr leicht; der Schlußpāda braucht so wenig in dieser Richtung Licht zu werfen, wie der entsprechend gebaute Schlußpāda von v. 2 eine derartige Funktion übt. Ich übersetze den Schluß von v. 4: "wenn du (o Sindhu) die Spitze dieser vorwärts gehenden Bahnen zu erreichen suchst." Auch die Nebenflüsse der Sindhu durchlaufen *pravátaḥ*; die am weitesten vorwärts liegende aber aller dieser Bahnen, die das Meeresziel erreichende,

[1]) Ungefähr ähnlich Pischel S. 65: "*vāśrā́ḥ* ... geht sowohl auf die Flüsse wie auf die Kühe."

[2]) An diesen beiden Stellen *vāvaśānā́ḥ,* das ja auch zu *vaś-* gezogen werden kann. *sudúghāḥ, páyasā pipyānā́ḥ* VII, 36, 6 spricht für Anschluß an *vāś-*. Doch lassen sich auch in entgegengesetzter Richtung gewichtige Momente geltend machen.

gehört allein der Sindhu selbst. *ágram* paßt gut zum *prá*-Motiv von *pravát-*. Man beachte noch, daß auch v. 2 *pravát-* erscheint, im Instr. (gleichfalls neben *ágram*), deutlich sich den auf Vorwärtskommen bezüglichen Stellen einreihend.

IX, 74, 7 *dhiyā́ śámī sacate sém abhí pravát.* Daß nicht *pravát*, sondern der Soma Subjekt ist, habe ich in meiner Note zu der St. wahrscheinlich zu machen gesucht; also nicht etwa: der Fluß (*pravát*) bewegt sich zum Soma hin. Gemeint ist offenbar: der Soma bewegt sich zur *pravát* hin; vgl. IX, 22, 6; 54, 2. In meiner Note habe ich auf die Möglichkeit mechanischer Verkürzung für *pravátā* oder *pravátaḥ* hingewiesen; auch Neisser denkt an *pravát* für *pravátaḥ*. Vielleicht noch besser für *pravátam*; das *-vat* konnte Anschein eines Neutrums hervorrufen und so der Akk. sg. neutral gebildet werden. Adverbielles *pravát* zu *pru-* (vgl. *dravát*), worauf ich zu der St. als Möglichkeit hinwies, entfernt sich unnötig von allem übrigen.

Endlich X, 142, 2 *pravát te agne jánimā pitūyatáḥ.* Hätten wir es nur mit dieser Stelle zu tun, würden wir wohl zuerst auf eine Bedeutung 'Wasser', 'Fluß' raten. Im Zusammenhang der übrigen Materialien werden wir doch übersetzen — erklärlich, daß das im Deutschen nicht ohne eine gewisse Schwerfälligkeit abgeht —: "die vorwärts gehende Bahn, Agni, ist deine Geburt(sstätte)" — 'Heimat', gibt Sieg (Sagenstoffe des Ṛv. 49) *jánimā* wieder. Man beachte, daß in einem großen Teil des Liedes das Motiv der Vorwärtsbewegung herrscht; in v. 2 selbst tritt zweimal ein *prá* auf und heißt es *purā́ś caranti.* Andrerseits stellt sich neben dies *pravát* in v. 4 *udváto nivátaḥ.* Um so weniger wird man daran denken, dem in den Texten so breit fundamentierten *pra-vát-* um dieser Stelle willen ein *pravát-* von *pru-* an die Seite zu setzen.

2. *mení.*

Hier einige Bemerkungen über dies Wort, das ich in meiner Note zu Ṛv. X, 27, 11 auf sich beruhen ließ. Für die Materialien verweise ich auf Geldner, Festgr. an Böhtlingk, 31 ff.; das seitdem Dazugekommene bestätigt, soviel ich sehn kann, was die alten Materialien ergeben. Mir scheint zunächst klar, daß die Bedeutung sich mit der Vorstellung eines Wurfgeschosses irgendwie berührt. *mení* steht gern neben *hetí*, neben *śaravyā́*. Es empfängt das Beiwort *śatávadha*, ist Objekt zum Verb *práti-muc-*. Doch begegnet auch die Situation, daß jemand den andern mit fünf *mení*'s "umfaßt, wie das

Meer die Erde" (Ait. Br. VIII, 25, 1): wohl um ihn je nach seinem Verhalten zu vernichten oder durch die *menī*'s ihn gegen seine Feinde zu schützen.[1]) Darauf, daß nicht einfach eine gewöhnliche, konkrete Waffe gemeint ist, scheint mir hinzudeuten, daß Belege fehlen, die sich irgendwie deutlich auf eine solche bezögen. Vielmehr wo die Stellen eine Entscheidung erlauben, handelt es sich immer um einen zauberhaften Vorgang. Mehrfach hat das Wort mit der zauberhaften Aktion des Brahmanen gegen den weltlichen Gewalthaber zu tun. Eine Hauptfundstelle, an der es oft wiederholt wird, ist das jenem Vorstellungskreis angehörige Lied von der Brahmanenkuh Av. XII, 5 (z. B. v. 39 neben *kṛtyā́*, *valagá*). Von einer gewissen Zauberkraft des Opfers braucht Śatap. Br. XI, 2, 7, 24 das Wort *yajñamení*. Wir finden Varuṇa die *mení* handhaben: den Gott versteckter Zauberkraft. Auch die beiden Stiere der Götter und Asuras, welche *menī* sind und durch *brahman* in Bewegung gesetzt werden (Kāṭh. XIII, 4), lassen sich mit der Bedeutung 'Wurfgeschoß' nur recht gezwungen vereinen. Danach glaube ich, daß *mení* eine schädigende Zaubermacht ist, die der Zauberer oft etwa wie ein unsichtbares Wurfgeschoß auf den Feind schleudert. Dafür, daß dies ein Akt der Vergeltung sein müsse, so daß die Nuance von Rache oder Strafe sich ergäbe (Geldner), finde ich auf indischem Gebiet kein hinreichendes Anzeichen; diese Vorstellung scheint mir nicht durchweg zu passen: die beiden Belege des Yasna für *maeni* können allerdings auf jene Nuance deuten, doch sind sie in dem eben entwickelten Sinn gleichfalls ungezwungen verständlich. Das Wort wird — hierin stimme ich Geldner bei — zu *mināti* gehören, zu dem es Mahīdhara der Sache nach stellt, wenn er auch von *minoti* spricht. Marstranders (IF. XX, 350 f.) Zusammenstellung mit lat. *mālus*, ahd. *mast* halte ich für wenig wahrscheinlich.

[1]) Mir ist nicht gegenwärtig, ob irgendwo schon gesagt ist, was ich bei dieser Gelegenheit bemerken möchte: daß die zweite Hälfte von Ait. Br VIII, 25 aus Ślokas besteht (bei Aufrecht nicht als solche gedruckt, auch in Bloomfields Konkordanz nicht verzeichnet).

KONTRÄRBILDUNGEN.

Von Ferdinand Sommer in Jena.

Mit diesem Namen läßt sich vom semantischen Gesichtspunkt aus passend jene Art von Antithesenprägung bezeichnen, bei der lediglich als Oppositum zu einem ins Bewußtsein tretenden Begriff aller Logik zum Trotz ein konträrer Ausdruck geschaffen wird. Auf Fälle wie lat. *diffarreatio* nach *confarreatio* ist man schon aufmerksam geworden (vgl. Stolz ALL XIII 108). — Aber solche Gebilde sind nicht an einen gemeinsamen etymologischen Grundstock gebunden. Sie gedeihen vorwiegend auf dem Gebiete des Komischen und sind oft nur im Rahmen einer momentanen Situation existenzfähig; bisweilen zieht die Erscheinung aber auch weitere Kreise.

In Reuters Stromtid (Kap. 38) leistet sich David folgende rhetorische Glanzstelle: *„und wenn's wird kalt, müssen se haben en warmen Rock, und wenn's wird warm, müssen se haben en kalten Rock"*.

Eine psychologische Analyse dieser „Augenblicksbildung" brauche ich nicht zu geben; sie ist aber dem Leben abgelauscht: Ganz ähnlich sagte unsere Magd im Ernst *„hohe Teller"* statt *„flache Teller"* konträr zu den „tiefen" Suppentellern. — Ein geschlossener Tramwagen wurde in meiner Gegenwart *„Winterwagen"* genannt, obwohl er in praller Sommerhitze vorbeifuhr, bloß im Gegensatz zum offenen *„Sommerwagen"*; bald las ich das Wort auch in der Zeitung. Weitere Verbreitung hat z. B. der Ausdruck *„schwarze Wäsche"*, nicht = „schmutzige Wäsche", sondern für alle nicht „weiße" Wäsche (anderwärts *„bunte"* Wäsche); *„saure Suppen"* für alle nicht süßen Suppen. — Löst der Begriff *„Bummelzug"* bei uns auch unwillkürlich die Vorstellung des Sekundärbahnidylls aus, so verdankt er doch ursprünglich seinen nicht immer gerechtfertigten Spottnamen, der das

amtliche „Personenzug“ in der Umgangssprache kaum aufkommen läßt, nur einer Konträrbildung zu *„Eilzug“*. — Weitere Beispiele werden sich unschwer beibringen lassen. —

Wir dürfen erwarten, daß gelegentlich auch in der antiken Wortforschung mit „Konträrbildungen“ zu rechnen ist; doch liegt es in der Natur der Sache, daß ihre Feststellung, soweit es sich nicht wiederum um komische Effekte handelt, auf Schwierigkeiten stößt. Auf ein Beispiel glaube ich aufmerksam machen zu können:

Die Herleitung von *χείμαρος* „Zapfen“ aus √*ĝhei* „antreiben, entsenden“ + *μαρ-* „Wasser, Meer“ bei Prellwitz Et. Wb. s. v. reiht sich den Wortdeutungen an, die den Stamm des lat. *mare* auch im Griechischen entdecken wollen, Deutungen, die insofern nicht unwichtig sind, als sie das Problem der indogermanischen Urheimat streifen (weiteres Material bei Schrader, Reallexikon s. v. Meer). Wie die übrigen, so ist auch dieser Versuch schwach fundamentiert, lediglich auf Grund eines mysteriösen Kompositums, dessen Bestandteile aber sonst beide fürs Griechische nicht als lebendig nachzuweisen sind. — Das Wort findet seine Erklärung aus der Sprache heraus, der es angehört: *χείμαρος* ist literarisch bezeugt bei Hesiod opp. 624 ff.:

νῆα δ' ἐπ' ἠπείρου ἐρύσαι πυκάσαι τε λίθοισι
πάντοθεν, ὄφρ' ἴσχωσ' ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων
χείμαρον ἐξερύσας, ἵνα μὴ πύθῃ Διὸς ὄμβρος.

Es bezeichnet einen Zapfen am Schiffsboden, der während der Fahrt das Abflußloch für eingedrungenes Wasser verschloß. — Die griechischen Erklärer dachten an Zusammenhang mit *χεῖμα*, auf falschem Wege freilich, indem sie *χείμαρος* mit *χειμάῤῥ(ο)ος* „Gießbach“ identifizierten (vgl. Eustath. Il. 525, 33 ff., 588, 38 ff.), und Doederlein, Hom. Glossar. III 91 ist in ihre Fußstapfen getreten.[1]) Ein richtiger Kern steckt in der Erklärung:

Der Stamm *χειμ-* heißt bekanntlich nicht speziell „Winter“ (als Jahreszeit), sondern „Unwetter, Sturm“ jeder Art (schon homerisch ξ 522: . . *ὅτε τις χειμὼν ἔκπαγλος ὄροιτο*; später oft). — Jener Zapfen stak nun während der Fahrt ruhig und unbeachtet im Schiffsboden

[1]) Er wagt den Saltomortale, *ἐξερύσας* in *ἐξαρύσας* zu korrigieren, *χείμαρον* fröhlich mit „Regenwasser“ zu übersetzen und die Existenz eines solchen Zapfens überhaupt anzuzweifeln. Bei Eust. a. a. O. aber wird noch ein zweiter, vulgärer Name dafür, *ἴβδης*, genannt, und dem späteren Publikum muß auch *χείμαρος* geläufig gewesen sein, sonst hätte man es schwerlich zur Erklärung anderer Wörter benutzen können (z. B. bei Hesych s. v. *εὐδίαιον*). — Im Deutschen heißt das Ding „Scheinagel“.

(schol. Hes. opp. 616); in bemerkenswerte Funktion trat er, wenn das Schiff aufs Land gezogen war, nur aus Anlaß eines eingetretenen Unwetters: „ἵνα ὁ ὑετός, ὁ ἐπ' αὐτὴν (sc. ναῦν) φερόμενος, διεξίῃ διὰ τοῦ τρήματος“ — „... ὃς ἐξαιρούμενος ὅτε ὁρμίζεται οὐκ ἐᾷ ἐκεῖνο (sc. τὸ πλοῖον) πύθεσθαι Διὸς ὄμβρῳ“. — Da wird χείμαρος doch wohl direkt zu χεῖμα gehören, nicht erst via √ĝhei, mit der Prellwitz auch letzteres verbindet, vielmehr als kurze, prägnante Bezeichnung des Zapfens sich im Deutschen etwa durch „Sturmspund, Schlechtwetterspund“ wiedergeben lassen. Die Stammform von χείμαρος liefert so einen Zuwachs zu dem Material, das den Ansatz einer ursprünglichen *r*-Flexion, etwa *χεῖμαρ, χείματος erheischt [χειμέριος, δυσχείμερος, χίμαιρα aus *χίμαρ-ι̯α, ursprüngl. „einwintrige Ziege“]. Dazu χείμαρος wie ὕδρος zu ὕδωρ, ὕδατος; der α-Vokal wie in χίμαιρα aus χίμαρ-ι̯α.[1])

[1]) Die formell scheinbar nächstliegenden Vergleiche χίμαρος, πιαρός, ὑδαρός kommen in Wegfall: χίμαρος, weil es allem Anschein nach jünger ist als χίμαιρα (zuerst wohl Ar. Equ. 661); πιαρός und ὑδαρός, weil sie durch den Befund als spätere Umbildungen ihrer Vorgänger πῖαρ und ὑδαρής erwiesen werden, entstanden unter dem Einfluß des bedeutungsverwandten λιπαρός bzw. μαδαρός, πλαδαρός usw.: beide gehören wohl zunächst der medizinischen Fachliteratur an, in der die Adjektiva auf -αρός reich vertreten sind. Das Neutrum τὸ πιαρόν Hipp. φύσ. παιδ. VII 512, 514 L. als Weiterbildung von τὸ πῖαρ scheint zunächst allein existiert zu haben (das f. bei Oribasius und Gregor von Nyssa; Hipp. a. a. O. 516 ist πιαρά wertlose Variante von πίειρα). Die Übereinstimmung mit ai. *pīvará-* „feist“ ist um so mehr Zufall, als dies Wort dem Veda fremd (hier *pīvan-* = πίων), zunächst im Epos belegt und daher aller Wahrscheinlichkeit nach erst aus dem alten Fem. *pīvarī* (= πίειρα) gewonnen ist. — Wackernagel teilt mir zugunsten meiner Auffassung mit, daß das Ai. auch andere Fälle eines Mask. auf *-á-* als Neubildung zum *ī*-f. kennt (z. B. *sāmidhená-*), und verweist mich auf Bartholomaes ganz analoge Deutung von *īśvará-*, *itvará-* (KZ XXIX 541 f.). — Die Akzentuation *pīvará-* gegenüber f. *pī́varī*, nicht von Pāṇini, sondern nur in dem oft Wunderlichkeiten bietenden Uṇādisūtra bezeugt, könnte, auch wenn wirklich richtig, Angleichung an die alten Bildungen auf *-vará-* sein. [So über *pīvará-*, πιαρός richtig schon Fraenkel, Gr. Denomin. 12[3], KZ XLII 119[1]. — Das Obige war schon niedergeschrieben, ehe Fraenkels Arbeiten erschienen; seine Ausführungen decken sich zum Teil mit den meinigen. — Nachtrag.] — ὑδαρός gehört gar erst dem späteren, nicht ionisch geschriebenen Machwerk „Ἱπποκράτους ἐπιστολὴ πρὸς Πτολεμαῖον βασιλέα περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου an [Anecd. med. graeca ed. Ermerins; verzeichnet b. Diels, Handschr. d. antiken Ärzte I 40]. — Dazu sei bemerkt, daß der ganz ähnliche, von Boissonade Anecd. graeca III 422 ff. veröffentlichte „Hippokratesbrief“ (Diels a. a. O. 41) an unsrer Stelle ὑδαρέσι bietet. — ὑδαρής denn auch z. B. Hippokrates φύσ. παιδ. VII 516 L. — ὑδαρός ist also noch weniger als πιαρός geeignet, ein Beispiel für primären Zusammenhang von -αρός mit αρ-Stämmen abzugeben (so bei Brugmann Grdr. II, I[2] 347).

Indessen kommt es hier weniger auf die Etymologie von *χείμαρος* an als darauf, daß das Sprachgefühl der Griechen es mit *χεῖμα* aufs engste verband; und das zeitigte ein Gegenstück:

Das Loch, das der *χείμαρος* verstopfte, hieß *εὐδίαιος* (vgl. Pollux I 92). Sachlich hat hier Breusing, Nautik d. Alten S. 39 Unrecht, der *εὐδίαιος* mit „Speigat" übersetzt und deren mehrere im *τράφηξ* annimmt.[1]) Daß das Schiff nur einen *εὐδίαιος* hatte (vgl. auch Assmann bei Baumeister, Denkm. III 1603), geht am deutlichsten aus Plut. mor. 699 F. hervor: *εἰ γὰρ ὁ στόμαχος ἅμα τῷ σιτίῳ τὸ ποτὸν ἀναλαμβάνει καὶ τῇ κοιλίᾳ παραδίδωσιν, οὐδὲν ἰδίου πόρου δεῖται τὸ περίττωμα τῆς ὑγρᾶς τροφῆς, ἀλλ' εἷς ἀρκεῖ καὶ κοινὸς ὥσπερ εὐδιαῖος ἀμφοτέροις εἰς ταὐτὸ διὰ ταὐτοῦ συνεισκομιζομένοις.* — Und die sinnige Metapher *εὐδίαιον· τὸ γυναικεῖον μόριον* (Hes.), bei der uns die Atmosphäre des Matrosenbordells entgegenschlägt, bezeugt dasselbe (weiter: . . . „*οἱ δὲ τὸν πρωκτόν*").

χειμών und *εὐδία* sind Opposita (Pind. Isthm. VII 38 f., Xen. Hell. II 4, 14 usw.); so schuf man denn zum *χείμαρος* „Schlechtwetterspund" den *εὐδίαιος*, das „Gutwetterloch". Schon in dem hesiodeischen *χείμαρος* witterte man einen Scherz des Dichters (Eust. Il. 525, 33 ff.); die Schöpfung von *εὐδίαιος* ist ganz sicher ein Seemannswitz, der allgemein durchdrang: Mit dem schönen Wetter hat das Loch an sich gar nichts zu tun, seinen Namen verdankt es allein der scherzhaften Antithese zu *χείμαρος*.

Später sind *χείμαρος* und *εὐδίαιος* durcheinandergeworfen worden: Bei Hesych, Photios, Suidas wird *εὐδίαιος* mit *χείμαρος* glossiert,[2]) und schon bei Ailios Dionysios ist nach Eustath. Il. 858, 38 ff. der „*χειμάρρους*" ein *τρῆμα νεώς* (schol. Hesiod. opp. 616: *τρημάτιον*).

An dieser Konfusion ist nicht, wie bei Hesych angegeben, irgendwelcher Euphemismus schuld, vielmehr eine Begriffsverwechslung, die im Deutschen das Wort „Spund" in ganz ähnlicher Weise erlitten hat: zunächst das Spundloch, der „Anstich" des Fasses,[3]) jetzt aber vorwiegend Bezeichnung für den dieses Loch verschließenden Zapfen.

[1]) „Wie auch bei uns werden durch ihn hin schräg abwärts Löcher gebohrt gewesen sein, die dem Wasser, welches in See von den Wellen oder vom Regen auf das Deck kam, Abfluß nach außen verschafften. Ein solches Speigat hieß *εὐδίαιος*."

[2]) Umgekehrt *ψίμαρον* (l. *χ(ε)ίμαρον*)· *εὐδιαῖον* bei Hes. und Phot.

[3]) Metaphorisch auch = „Hinterer", wie oben *εὐδίαιος*.

DAS ARABISCHE UND DAS TÜRKISCHE BEI RITTER ARNOLD VON HARFF.

Von Hans Stumme in Leipzig.

Wie Anzeigen ausweisen, begrüßte man das Buch:

> Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Cöln durch Italien, Syrien, Ägypten, Arabien, Aethiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien, wie er sie in den Jahren 1496—1499 vollendet, beschrieben und durch Zeichnungen erläutert hat. Nach den ältesten Handschriften und mit deren 47 Bildern in Holzschnitt herausgegeben von Dr. E. von Groote. Cöln 1860. J. M. Heberle. LII + 280 S. 8°

bei seinem Erscheinen mit lebhafter Freude. Der Bericht des rheinischen Ritters über seine große Orientfahrt, die er im fünfundzwanzigsten Jahre seines Lebens antrat, ist auch wirklich recht interessant. Zwar bleibt sein Verfasser nicht immer bei der Fahne der Wahrheit, flunkert vielmehr zuweilen recht stark und beschreibt Gegenden, die er gar nicht besucht hat.[1] Zwar verraten die von ihm aufgezeichneten Alphabete orientalischer Sprachen recht wenig graphische Begabung und weisen in zwei Fällen sogar falsche Etikettierung auf.[2] Aber trotzdem erfreut das Buch den Leser: der Ritter verfügt, trotz seiner Fehler, entschieden über ein gesundes Urteil und einen angenehmen Stil; er beweist — die Erwähnung der

[1] Dies betrifft namentlich die Schilderung der Reise in Südarabien und im Indischen Ozean. Vgl. die Beilagen zu Nr. 64 und Nr. 65 der „Allgemeinen Zeitung“ (vom 5. und vom 6. März 1861), sowie Leonard Korth in „Aus allen Weltteilen“, 14. Jahrgang (1883), Heft 7.

[2] Harff bietet uns S. 75 das griechische, S. 113f. das arabische, S. 130f. das syrische, S. 139 das äthiopische (das die „Thomiten“ auf der Insel Socotra gebrauchen sollen!), S. 152 das koptische (das die „Ethyopes“ gebrauchen sollen!), S. 187f. das hebräische und S. 201 das armenische Alphabet.

Aufzeichnungen der Alphabete verriet dies schon —, daß ihm viele Dinge Freude machen, an denen mancher Andere achtlos vorübergehen würde. Namentlich nimmt denn auch die Sprache der von ihm besuchten Nationen sein Interesse ein; so tritt er als Linguist auf, zwar als ausgesprochener Amateur-Linguist, aber uns ernsthafteren Linguisten bieten seine linguistischen Notizen auch so des Interessanten genug. Arnold von Harff führt also dem Leser an neun Stellen seines Werkes größere oder kleinere Listen von Wörtern vor; stets sind dabei die Zahlwörter aufgeführt, und stets sind (meist am Schlusse) einige kurze Sätze beigefügt. So figuriert bei Harff-Groote

S. 64 das Kroatische[1]) mit 56 Artikeln (7 Sätzen)
S. 65 das Albanische[2]) mit 46 Artikeln (8 Sätzen)
S. 75 und 76 das Griechische mit 57 Artikeln (9 Sätzen)
S. 111—113 das Arabische mit 115 Artikeln (19 Sätzen)
S. 188 und 189 das Hebräische mit 77 Artikeln (10 Sätzen)
S. 209 und 210 das Türkische mit 56 Artikeln (10 Sätzen)
S. 212 und 213 das Ungarische mit 60 Artikeln (9 Sätzen)
S. 227 das Baskische[3]) mit 23 Artikeln (5 Sätzen)
S. 240 und 241 das Bretonische[4]) mit 45 Artikeln (7 Sätzen).

Übrigens sind die betreffenden kurzen Phrasen zum großen Teile durchs ganze Buch hindurch stereotyp. Meist figuriert in ihrer Mitte die Frage „Wat gilt dat?“ (kr. koliko vo; alb. kess felgen gyo kaffs; gr. posse acktzero tuto; ar. bequem; he. kamme tetim ly; tü. ne texe bo; ung. menada das; ba. schambat) oder der Entschluß „Ich wil it gelden“ (kr. ja potzko kopita; alb. do daple; gr. ego thelo nagorischo; ar. ena ystere; tü. ben allayn; ung. mege weschen; bre. me vel tin paia), aber auch das — für einen gottesfürchtigen Pilger nicht recht schickliche — Ansinnen „Schoin junfrau kumpt bij mich slaeffen“ oder dessen Variationen (vgl. kr. sena potzgo spate; gr. kyratza gamysso sena ego und kyrasche nazis gymati meto sena; ar. marrat nyco; he. plonosa anoge tzogeff eitzelga see halegla; ba. schatuwa ne tu so gausa moissa).

Ein Wunder wäre es, wenn das sprachliche Depositum im Harffschen Reiseberichte noch nicht die Aufmerksamkeit der Linguisten erregt hätte! Es haben sich denn auch bereits mehrere Sprachforscher

[1]) „slauennyske spraiche“.
[2]) „albanische spraiche“.
[3]) „pascaysche spraich“.
[4]) „partoinsche spraich“.

zu diesem Stoffe geäußert; so z. B. — mit meinem „z. B." meine ich zugleich auch, daß ich auf Vollständigkeit meiner Angaben nicht Anspruch erhebe, noch erheben kann — handelte über den

ungarischen Teil V. Tolnai im Magyar Nyelv, X. Jahrgang, 1914, S. 28—30;[1])

baskischen Teil Jules Vinson in Revue de linguistique Vol. 25, 1892, S. 95—96; wie Th. Linschmann in Euskara, Nr. 10 (Dez. 1891), S. 79 in Nr. 11 (März 1892), S. 88;

bretonischen Teil R. Thurneysen in Revue celtique Vol. 32, 1911, S. 1—4, und E. Ernault ebenda; S. 280—289.

Über den kroatischen, wie über den albanischen Teil wird ja wohl in Bälde unser Leipziger Slavist, A. Leskien, eine Analyse veröffentlichen. Alsdann harrt, nach meinem Dafürhalten, nur noch das griechische, arabische, hebräische und türkische Material der Beleuchtung. Ich lasse für meinem heutigen Aufsatz die das Griechische und die das Hebräische betreffende Partie außerhalb meiner Betrachtung. Die erstere, weil mir das Neugriechische nicht so sehr nahe liegt. Die zweite, weil mir Harffs Hebräisch — nach seinen Angaben auf S. 187 der Ausgabe scheint er sich die betr. Kenntnis hauptsächlich durch „drij duytsche juden bynnen Jherusalem" erworben zu haben — etwas problematisch vorkommt.[2])

So will ich heute das arabische und das türkische Vokabular des rheinischen Ritters analysieren.

Über das östlichere (d. h. nichtmaghrebinische) Vulgärarabisch, wie über das Türkische, haben wir aus der Zeit des Ausganges des

---

[1]) Ich selber hatte V. Tolnai auf jene Mitteilung über seine Muttersprache bei Harff hingewiesen und meinem Briefe eine Analyse der betr. Vokabeln und Sätze beigefügt, die T. daselbst (natürlich meine Autorschaft mitteilend) abdruckt und mit Zusätzen versieht. In meiner Analyse hatte ich bei Harff's „tickmann eyer" an das Wort „Dickmann" der deutschen Gaunersprache gedacht (vgl. bei Avé-Lallement, Bd. IV., S. 533: „Dickmann, das Ei, der Testikel, penis"); Tolnai weist mich l. c. aber darauf hin, daß in Harff's „tickman" das echt ungarische, wenn auch dialektische (der allgemeiner übliche ungarische Ausdruck für das Ei ist *tojás*) *tikmony* vorliegt; *tikmony* ist wörtlich „Hühnerei", zusammengesetzt aus *tik* (schriftgemäßer: *tyúk*) „Henne" und *mony*, ein altes Wort für „Ei". Eigentümlich ist das Anklingen von *tikmony* (übrigens zweisilbig zu sprechen: *tikmoń*; ung. *ny* bekanntlich = mouilliertes *n*) an „Dickmann" aber ganz entschieden.

[2]) Ins Hebräische Harff's sind auch Wörter aus dem Rotwelsch geraten: „dormen slaeffen" und „beyueren drincken", also Ableitungen von *dormire* und *bevere* des Italienischen. „Dormen" ist im Rotwelschen sehr häufig. — Vgl. l. c. auch „anoge ellen lachae cambi ich wil also vil geuen", dessen cambi ja doch zweifellos ital. *cambio* ist.

Mittelalters nur wenig in lateinischer Schrift aufgezeichnetes Material;[1]) deshalb bieten die folgenden Untersuchungen gewiß manches Interessante für den Arabisten, wie für den Turcologen. Andrerseits habe ich das Gefühl, daß auch für Bearbeiter der übrigen sieben Vokabulare des Pilgerbuches meine Untersuchungen von Nutzen sein könnten, sei es für das System, sei es für den Einzelfall. Und ich möchte gern auch jenen Zweigen der Linguistik nützlich sein, — selbst der Keltologie, oder vielleicht richtiger: auch namentlich der Keltologie, eingedenk froher Jahre, die ich in der Gesellschaft keltischer Schotten in Australien verlebte, oder aber lehrreicher Stunden im Heim unseres Leipziger Keltologen und Sanskritisten.

Das Kapitel Harff's über das Arabische.

Eingeleitet wird dies Kapitel durch die Worte: „Item dese heyden die man dae heyscht zarasceny bruyschen arabescher ader morisker tzongen, die ganz in dem halse ludet ind gesprochen wyrt, der ich etzliche behalden hane, as hernae beschreuen.“ Dann beginnt er: „Item kolps broyt — moya wasser — inhibit wijn“ (etc.), die einzelnen Artikel indes untereinander, zeilen- bezw. spaltenbeginnend anordnend.[2])

Analyse.[3])

Welchem Dialekte des Vulgärarabischen ist Harffs arabisches Communiqué zuzuweisen? Zweifellos demjenigen Palästinas! Zwar

[1]) Über einen maghrebinischen Dialekt des Arabischen besitzen wir dagegen umfassende Aufzeichnungen in lateinischer Schrift aus jener Zeit, nämlich die des Mönches Pedro de Alcala über den Dialekt der Araber in Spanien; sie sind leicht zugänglich durch die bekannte Publikation: Petri Hispani de lingua arabica libri duo. Pauli de Lagarde studio et sumptibus repetiti (Göttingen 1883).

[2]) Diese Anordnung weisen die sämtlichen Vokabulare Harff's auf.

[3]) Für meine Studien über das Linguistische bei Harff habe ich das der (von mir verwalteten) Bibliothek des Deutschen Palästinavereins gehörige Exemplar der v. Grooteschen Ausgabe benutzt, welches — laut Eintragung einer mir unbekannten Hand — „Vermächtniß Gildemeisters“ ist Darin hat beim arabischen Vokabular ein des Arabischen Kundiger (aber meines Erachtens nicht Gildemeister) bereits, und wohl schon vor mehreren Jahrzehnten, zu Deutezwecken arabisch geschriebene arabische Wörter an den Rand gesetzt, — freilich nur da, wo die Deutung sozusagen auf der Hand lag, nicht jedoch da, wo die Sache sich etwas schwieriger gestaltete. Die betr. Notizen enthalten aber auch Falsches; beispielsweise steht bei œisch (Nr. 12) am Rande يؤس — Bei den übrigen Wortlisten fanden wir in jenem Bibliotheksexemplar keine Randglossen.

kommt dem Betrachter gelegentlich der Gedanke, daß manche der hier gebuchten Wortformen — z. B. getzera („eyn insell“, Nr. 34), meskita („eyn kyrch“; Nr. 31), kalo („essen“, Nr. 44) — nach Nordägypten weisen möchte; ich werde jedoch unten an den betr. Stellen zeigen, daß man auf jenen Anschein nichts zu geben hat. Übrigens weist uns Kolps („broyt“, Nr. 1) direkt von Nordägypten weg, denn dort sagt man bekanntlich *ʿêš* für „Brot“. Wir schreiten zu den einzelnen Deutungen:

1. **kolps broyt.** — *ḫů́bz.*[1]) ■ 2. **moya wasser.** — *móĭje.* ■ 3. **inhibit wiju.** — *ẹn-nĕbîd* „der Wein“. ■ 4. **alleham vleysch.** — *ẹl-láḥăm.* ■ 5. **syet œlich.** — *zêt, záĭt.* ■ 6. **mele saltz.** — *mílĕḥ.* Vom Laute des doch so kräftig klingenden *ḥ* hat Harff hier mithin überhaupt nichts gehört, und auch nicht bei 70, 12 und 67. Dies befremdliche Geschick teilt er mit manchem anderen Amateur; vgl. z. B. im Buch „Tripolis“ von Ewald Banse (Weimar 1912) S. 21 „mein Diener Ssâla bin Abdalla, d. h. Gebet, Sohn des Gottesknechtes“, S. 27 „Ssúbba, Morgengrauen“, S. 96 „Teffá Äpfel“ (es liegt

[1]) Der Dialekt unserer Deutungen ist (wo nicht ausdrücklich andere Dialekte zitiert werden) durchgängig — denn wir müssen konsequent verfahren — derjenige von Jerusalem, den jedermann aus Lehrbüchern neuesten Datums in lateinischer Umschrift leicht kennen lernen kann; vgl. Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem nebst Texten und Wörterverzeichnis dargestellt von Max Löhr, Gießen (Alfred Töpelmann), 1905 und das Palästinische Arabisch. Die Dialekte des Städters und des Fellachen. Grammatik, Übungen und Chrestomathie Dargestellt von Leonhard Bauer. Dritte verbesserte Auflage, Leipzig (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung), 1913.

Zur phonetischen Darstellung des Arabischen:

s = *s* in französ. *son*
ṣ = dasselbe weiter im Munde artikuliert
š = *ch* in französ. *chasse*
z = *z* in französ. *zèle*
ž = *j* in franz. *jour*
ẓ = *z* von *zèle* weiter im Munde artikuliert
ḏ = *th* in engl. *that*
ṯ = *th* in engl. *thank*
ṭ = *t* des Deutschen weiter im Munde artikuliert
ǧ = *j* in engl. *jar* („dsch“)
ġ = Zäpfchen-*r*
g = *g* in engl. *great*
k = *k* in *kratzen*
q = *k* weiter im Munde artikuliert
ʿ = Laut stärkster Kehlpressung

h = *h* in *halten*
ḥ = starkes, sehr heiseres, doch nicht rasselndes *h*
ḫ = *ch* der Schweizer
j = *y* in engl. *you*
w = *w* in engl. *water*
r = Zungen-*r*
â = betontes langes *a*
ā = unbetontes langes *a*
á = betontes kurzes *a*
a = unbetontes kurzes *a*
ă = sehr flüchtiges unbetontes *a*
áŭ = betonter Diphthong *au*
aŭ = unbetonter Diphthong *au*
(und dementsprechend bei den übrigen Vokalen und Diphthongen).

daselbst *ṣâlaḥ*, *ṣúbăḥ*, *teffâḥ* vor). ■ 7. **sammack vysch.** — *sámăk.* ■ 8. **schall essich.** — *ḫáll.* Vielleicht meint Harff mit seinem *sch* hier eine dem holländischen *sch* ähnliche Lautverbindung, wobei das *s* von schall einem Worte, das *ḫáll* voranginge, zugehören würde. ■ 9. **bayet eyer.** — *bêḍ*, *báīḍ*. ■ 10. **aesch eyn ganss.** — *wázz.* Bei der Bezeichnung der Zischlaute verfährt Harff mit böser Inkonsequenz; vgl. hier die Nummern 26, 31, 33, 34, 38, 40, 46, 61, 72, 73, 74, 76, 83, 88, 89, 103—112, — oder etwa im türkischen Teile die Nummern 2, 3, 7, 9, 19, 24, 27, 33, 35, 38, 44, 53, 55. ■ 11. **gayr guet.** — *ḫêr*, *ḫáīr.* Harff meint mit seinem *g* gelegentlich gutturale Spiranten; vgl. Nr. 14 und 24. ■ 12. **oisch buess.** — *wáḥiš*; vgl. Nr. 6. ■ 13. **farras eyn peert.** — *fáras.* ■ 14. **gammar eyn esell.** — *ḥámâr.* ■ 15. **schymel eyn kameyl.** — Hier liegt doch wohl der Plural *žimâl* vor (nicht der Singular *žámăl*), denn die Imâle des *ā* zu *ǟ* gibt Harff stets mit *e* wieder; vgl. Nr. 26, 28, 41, 63, 66, 70, 75, 83, 86. ■ 16. **medina eyn stat.** — *mdîne.* ■ 17. **bledine eyn dorff.** — Hier liegt wohl durch Blick auf medina (Nr. 16) bewirkte Verschreibung für blede vor, dem dann *blêde* entspräche. ■ 18. **Elkotz Jherusalem.** — *el-qúds*, *el-qóds.* ■ 19. **merkep eyn schyff.** — *márkăb.* ■ 20. **meleck eyn koenynck.** *mélik.* ■ 21. **arap eyn here** und 22. **rabbo eyn lantzfrauwe.** — Hier liegen Konfusionen vor! arap muß ja wohl als *ʿárab* „Araber (plur.)" angesprochen werden, rabbo aber als *rábbu* „sein Herr, sein Gott"; irgend ein Wort, das im Arabischen für die „Bäuerin" ähnlich wie rabbo lauten möchte, kann ich nicht entdecken. ■ 23. **villach eyn ackerman.** — *fellâḥ.* ■ 24. **ganeme ein schaeff.** — *ġáneme.* ■ 25. **dyck eyn haen.** — *dîk.* ■ 26. **tefese eyn henn.** — *dĕžâže* (gewöhnlicher allerdings *žâže*). Das *f* von tefese ist wohl Verlesung für ein *ſ* einer Buchung. Vgl. auch Nr. 10. ■ 27. **kelp eyn hont.** — *kálb.* ■ 28. **gehen kranck.** — *ʿaījân.* ■ 29. **caper eyn graff.** — *qábĕr.* ■ 30. **meskita eyn kyrch.** — Die Form meskita weist durchaus nicht mit unfehlbarer Sicherheit auf Ägypten; es liegt hier vielmehr direkte Übernahme des abendländischen Musters (ital. *meschita*, span. *mesquita*) vor. Vgl. in gewisser Beziehung Nr. 57 und 76. ■ 31. **tzenma paradijs.** — Verschreibung für tzenna; = *žánne.* ■ 32. **olla got.** — Schreibung des Artikelvokals mittels *o* s. noch Nr. 69, 78, 79, 81, sowie Nr. 67 und 68. ■ 33. **tzagittan der duuel.** — *šeṭân*, *šaīṭân.* ■ 34. **getzere eyn insell.** — Auch diese Form Harffs (vgl. Nr. 30) weist uns nicht notgedrungen nur nach Ägypten; denn das von ihm vor hellen Vokalen angewandte *g* soll

bei der Wiedergabe fremdsprachlichen Materials auch bisweilen den Lautwert des französ. *j* darstellen (vgl. im kroatischen Teile gena, welches *žena* ,Frau' darstellen soll). ▬ 35. **beyt ein huyss.** — *bêt, bēīt.* ▬ 36. **schamma eyn kertz.** — *šámʿa.* ▬ 37. **sabin eyn frunt.** — *ṣábī* ,Knabe'. ▬ 38. **rasel eyn man.** — *rażżâl*; vgl. etwa Nr. 15. ▬ 39. **mele eyn vrauwe.** — Verschreibung, da das Auge des Schreibers auf Nr. 6 fiel, welche im Original (nach der Grooteschen Reproduktion zu urteilen) in derselben Zeilenhöhe linksspaltig zur rechtsspaltigen Nr. 39 gestanden hat. ,Frau' im heutigen Jerusalemisch: *mára.* ▬ 40. **acktzello wesschen.** — Etwa *ágslu* ,wasch' es!' ▬ 41. **ede dit.** — *hâdä* ,dieser, dieses'. ▬ 42. **camijss eyn hempt.** — *qamîṣ.* ▬ 43. **sckyne drynck.** — Vielleicht liegt *skírna, skírne* ,wir haben gezecht' vor. ▬ 44. **kalo essen.** — Im allgemeinen sagt man in Palästina für ,er hat es gegessen' oder ,sie haben gegessen' *ákälu*, in Nordägypten dagegen *kálu.* Trotzdem braucht Harff's Form nicht durchaus notwendig als ägyptoarabisch betrachtet zu werden, denn er amputiert auch sonstens verschiedentlich Wortanlaute (vgl. etwa 10 und 28). ▬ 45. **schou wenich.** — *šwóī.* ▬ 46. **maytix neyn** und 47. **jaatila ja.** — Es liegt wohl *mâ jaʿṭîkš* ,er gibt dir nicht' und *jaʿṭîk* ,er gibt dir' vor. ▬ 48. **ena ich.** — *ána, ánä.* ▬ 49. **acha eyn meyster.** — *âġā* ,ein Agha'. ▬ 50. **tyeff starck.** — *ḍăʿîf, ḍăʿêf,* — allerdings ,schwach' bedeutend. ▬ 51. **tale kum her.** — *tăʿâle.* ▬ 52. **thayer eyn vogel.** — *ṭêr, ṭáīr.* ▬ 53. **addes linsen.** — *ʿádäs.* ▬ 54. **hellie ertzen.** — Die ,Erbsen' heißen heute in Jerusalem *bāzálla*, in Ägypten *bisílla*; in Tunis dagegen *bäzûlia*, was jenem verunstalteten hellie Harff's noch am ähnlichsten sieht. ▬ 55. **thyne vygen.** — *tîne* ,eine Feige'. ▬ 56. **enep eyn druue.** — *ʿénib.* ▬ 57. **ducaet eyn ducaet.** — Hierzu läßt sich nichts weiter sagen, doch auf Nr. 30 verweisen. ▬ 58. **fluyss gelt.** — *flûs.* ▬ 59. **helm suess.** — *ḥélu*; also liegt bei Harff Verschreibung vor. ▬ 60. **mor bitter.** — *múrr, mórr.* ▬ 61. **ckayesch schoyn.** — *kwáījes.* ▬ 62. **vd holtz.** — *ʿûd.* ▬ 63. **nem slaeffen.** — *nâm* ,schlaf!' ▬ 64. **nyco frauwieren.** — Wohl *níku*, also ,coitum habete!' Eine andere Erklärung würde eine schlimme Verdächtigung besagen. ▬ 65. **marrat nyco frauwe sal ich by dir slaeffen.** — Etwa: [*ímši ént maʿ al-*] *mára, tníku,* also ,[vade tu cum] femina, ut coitum habeatis!' Freilich klingt einem der Satz, wenn man dessen *marra* mit seinem Doppel-*r* liest, als müsse er notwendig etwas anderes bedeuten (*márra* = ,einmal'). ▬ 66. **marca beba sijt vns gode wylkome.** — Wohl *marḥabâ-bha*

,willkommen ihr (der Frau)!‘ ■ 67. **saba olchayr guden morgen.** — *ṣabâḥ el-ḫāīr.* Vgl. Nr. 6. ■ 68. **missa olchayr guden avent.** — *mása el-ḫāīr.* ■ 69. **kater ollacharack got dancke dir.** — *kátter álla ḫêrak* (*ḫāīrak*). Unter Umständen ist in der Fassung charack Harffs — statt zu erwartendem cherack oder chayrack — eine Verulkung des Pilgers niedergelegt, die seine Dragomane an ihm praktiziert haben; denn diese Leute finden häufig einen riesigen Spaß darin, dem Neuling im Arabischen beizubringen, ,Danke schön!‘ heiße *kátter álla ḫarâk* (statt *kátter álla ḫêrak*); es bedeutet dies aber ,Gott vermehre merdam tuam!‘ (*ḫêrak* dagegen: ,dein Gut!‘). ■ 70. **albahar mele dat gesaltzen mer.** — *el-báḥăr mâleḥ,* — genau genommen: ,das Meer ist salzig‘. Vgl. wieder Nr. 6. ■ 71. **ena kilemtu ich hayn it yem gesaicht.** — *ána kellemtu* ,ich habe ihn angesprochen‘. ■ 72. **mantzeman in der tzijt.** — *min zemân* ,seit (langer) Zeit‘. ■ 73. **este te lopente wat woultu.** — *êš tíṭlub énte* ,was verlangst du?‘ ■ 74. **ena ystere ich wil dat gelden.** — *ána ášt(ĕ)ri* ,ich will kaufen‘. ■ 75. **bequem wat gylt dat.** — *bikâm* ,für wieviel?‘ ■ 76. **manserym woultu essen.** — Natürlich liegt hier das Wort *manǧerîa* der Lingua franca vor, das eine freie Bildung von ital. *mangiare* ist und zum Nomen *mangeria* eben des Italienischen keine Bedeutung hat; denn *mangeria* bedeutet nach den Wörterbüchern nur ,Geldschneiderei‘ oder ,Erpressung‘. ■ 77. **inte roch nem ich wil gayn slaeffen.** — *énte rûḥ nâm,* das aber ,du, geh’ schlafen‘ bedeutet. ■ 78. **sta foir olla got sij is gedanck.** — (*a*)*stáġfir alla* ,ich bitte Gott um Verzeihung‘. ■ 79. **olla krym got ontberme dich mijnre.** — *álla krîm* ,Gott ist gütig‘. ■ 80. **elham durylle gebenedijt sij got in ewicheyt.** — *elḥámdu lílla* ,das Lob sei Gott!‘ ■ 81. **hebat olla got gheue vns guden wynt.** — *jíbʿat álla* ,Gott sende . . .‘. ■ 82. **olla salenneck got gruetz dich.** — *álla* (*i*)*séllimäk* ,Gott erhalte dich heil!‘ ■ 83. **a tzismo ede wie heyscht dat.** — *êš ísmu hâdä* ,was ist sein Name, — von dem hier?‘ ■ 84. **hohayet eyn.** — Hier muß die Deminutivform zum ersten Numerale vorliegen, was für diese Form freilich mehr auf beduinischen, als auf städtischen Ursprung innerhalb des palästinischen Arabisch hinweisen würde; denn die Beduinen sind es, die in solchen Fällen gern das Deminutiv anwenden, — bei syrischen Beduinen z. B. hörte ich *uḥāīd,* fem. *uḥāīde.* Vgl. auch Nr. 94 und 104. ■ 85. **hatini tzwey.** — Vielleicht: *hât tnéīn* ,gieb mir zwei!‘ ■ 86. **telette drij.** — *tlâte.* ■ 87. **harba vier.** — *árbaʿa.* ■ 88. **kamptze vnff.** — *ḫámse.* ■ 89. **tzette sees.** — *sítte.* ■

90. **saba seuen.** — *sáb‘a.* ■ 91. **themini acht.** — *tämánje.* ■ 92. **teschera nuyn.** — *tís‘a*; teschera bietet eine Verschreibung, bewirkt durch die folgende Zahlform. ■ 93. **aschera tzien.** — *‘ášara.* ■ 94. **woheytasch elff.** — In Jerusalem sagt man für ‚elf‘: *eḥdâš.* Harffs Form birgt, wie Nr. 84 und 104 also das Deminutiv zu ‚eins‘. ■ 95. **tementasch tzwelff.** — Verschreibung; ‚zwölf‘ ist *tná‘š.* ■ 96. **telatasch druttzien.** — *tlättá‘š.* ■ 97. **arbatasch veirtzien.** — *arba‘ta‘š.* ■ 98. **camptasch vunfftzien.** — *ḫamsta‘š.* ■ 99. **settetasch seestzien.** — *sittá‘š.* ■ 100. **sabatasch seventzien.** — *sab‘atá‘š.* ■ 101. **temantasch eechtzien.** — *tämäntá‘š.* ■ 102. **tystasch nuyntzien.** — *tis‘atá‘š.* ■ 103. **acharin tzwentzich.** — *‘ešrîn.* Harffs acharin bietet zwar den augenscheinlichen Schreibfehler *ch* statt *sch*, aber wenigstens hinten ein *n* und noch kein hebräisches *m*, wie die Nummern 104 bis 112. ■ 104. **woheyt tassarim eyn ind tzwentzich.** — *wâḥid u ‘ešrîn*, jedoch unter Einschränkung im Sinne von Nr. 84 und 94. Ferner ist das *t*, welches Harff von hier an bis Nr. 112 jedes Mal der Form für die ‚Zwanzig‘ vorsetzt, jedenfalls freie Erfindung des Ritters, und ebenso die Unterdrückung des Verbindungspartikel *u.* ■ 105. **atnentascerim tzwey ind tzwentzich.** — *tnên u ‘ešrîn.* ■ 106. **tela tetascerim drij ind tzwentzich.** — *tlâta u ‘ešrîn.* ■ 107. **harba tascerim vier ind tzwentzich.** — *árbă‘a u ‘ešrîn.* ■ 108. **camptascerim vnff ind tzwentzich.** — *ḫámsa u ‘ešrîn.* ■ 109. **settascerim seess ind tzwentzich.** — *sítta u ‘ešrîn.* ■ 110. **sabatascerim seuen ind tzwentzich.** — *sab‘a u ‘ešrîn.* ■ 111. **tementascerim eecht ind tzwentzich.** — *tämânje u ‘ešrîn.* ■ 112. **tesschatascerim nuyn ind tzwentzich.** — *tís‘a u ‘ešrîn.* ■ 113. **talatin dreyssich.** — *tälätîn.* ■ 114. **ine hundert.** — Verschreibung für mie: *mîje.* ■ 115. **elfft dusent.** — *älf*; Harff's *t* hat keine Berechtigung.

Das Kapitel Harff's über das Türkische.

Dies Kapitel leiten die Worte ein: „Item dese turcken sijnt machemeten ind haldent sich nae gesetz in aller wijse, as ich vur van den heyden geschreuen hane. dan sij eyn eygen spraiche hauen, der woert ich etzlich behalten hane as hernae beschreuen.“ Auch hier ist das Material in zwei Spalten geordnet (vgl. Anm. 2, S. 130).

Analyse.

1. **meck broyt.** — *ekmek.*[1]) ▬ 2. **sarap wijn.** — *śarap.* ▬ 3. **schauwe wasser.** — *su.* ▬ 4. **heet fleysch.** — *et.* ▬ 5. **penir keess.** — *penir.* ▬ 6. **gemortar eyer.** — *jumurta* = ein Ei, *jumurtalar* = 'Eier'. ▬ 7. **stircke essich.** — *sirke.* ▬ 8. **jaesche guet.** — *jaḫši.* ▬ 9. **jheramasch buess.** — *jaramaz* 'nichtsnutzig'. ▬ 10. **gelgitalim eyn wijff.** — *gel gidelim* von heutzutage entsprechend, zu Harff's Zeiten aber wohl noch *gäl gitälim* gesprochen. Es bedeutet *g. g.* aber nicht 'ein Weib', sondern 'komm, wir wollen weggehen!' Eine Verbindung zwischen den beiden Begriffen läßt sich schon auffinden. ▬ 11. **adam eyn mynsch.** — *adam.* ▬ 12. **jur wesschen.** — *jur* 'er (sie) wäscht'. ▬ 13. **beuym mijn.** — *benim* ist gemeint, der Genetiv von *ben* (Nr. 18). ▬ 14. **goneck eyn hempt.** — *gömlek,* dessen Veränderung zu *gönnek* in sehr plebejischer Sprache schon möglich ist. ▬ 15. **tauck eyn hen.** — *tauk, tavuk.* ▬ 16. **balleck eyn vische.** — *balyk.* ▬ 17. **thus saltz.** — *tuz.* ▬ 18. **ben ich.** — *ben.* ▬ 19. **schen du.** — *sen.* ▬ 20. **hee jae.** — *he* 'gut!' ▬ 21. **jock neyn.** — *jok.* ▬ 22. **mum eyn kertz.** — *mum.* ▬ 23. **gee essen.** — *je* 'iss!'. ▬ 24. **itz drincken.** — *ič* 'trink'!'. ▬ 25. **jat slaeffen.** — *jat* 'leg dich schlafen!' ▬ 26. **gouwen got.** — Wohl *ḫudavent* (*ḫudavend* geschrieben), das persische Wort für den Herrgott. ▬ 27. **sagitan der duuvel.** — *šeitan*; vgl. Nr. 33 des arab. Teiles. ▬ 28. **jahat eyn peert.** — *at* ist das türkische Wort für 'Pferd'; *jah* gehört demnach zu einem voraufgehenden Begriffe. ▬ 29. **harpa hauer.** — *arpa,* jedoch 'Gerste' bedeutend, nicht 'Hafer'. ▬ 30. **sama stroe.** — *saman.* ▬ 31. **bijr eyn.** — *bir.* ▬ 32. **icky tzwey.** — *iki.* ▬ 33. **oitz drij.** — *üč.* ▬ 34. **dort vier.** — *dört.* ▬ 35. **bees vonff.** — *bēš.* ▬ 36. **alti seess.** — *alty.* ▬ 37. **gedy seuen.** — *jedi.* ▬ 38. **scheckis aicht.** — *sekiz.* ▬ 39. **dockuis nuyn.** — *dokuz.* ▬ 40. **on tzeyn.** — *on.* ▬ 41. **jues hundert.** — *jüz.* ▬ 42. **binge dusent.** — *bin,* früher aber *bing* gesprochen. ▬ 43. **gammi eyn schyff.** — *gemi.* ▬ 44. **joldas eyn frunt.** — *joldaš* 'Reisegenosse'. ▬ 45. **byrsat eyn stat.** — Es liegt ja wohl *bir zat* vor, das aber 'eine Person' oder 'jemand' bedeutet. ▬ 46. **birckaewe eyn dorff.** — *bir köi.* ▬ 47. **gelberi kum her.**

---

[1]) Zur phonetischen Darstellung des Türkischen (Dialekt von Konstantinopel) möchten wir noch notieren: *č* = *ch* im engl. *church* („*tsch*"), *v* = *v* im französ. *veuve, y* = sehr tiefes *ü*, ähnlich dem russ. ы. Der Ton ruht im Türkischen stets auf der letzten Silbe des Wortes.

— *gel beri* 'komm herüber, komm her!' ▬ 48. **albari brenck her.** — *al beri* 'nimm's her!' ▬ 49. **salenmeck guden daich.** — Vielleicht Kompromiß von 'olla salenneck' des arabischen Teiles (dort Nr. 82) und dem türkisch-arabischen Gruße *selam aleiküm.* ▬ 50. **ygon guden morgen.** — Vielleicht *ujun* 'geht schlafen!' ▬ 51. **allamera guden naicht.** — Vielleicht ein total verballhorntes *alla(ha)smarla* 'empfiehl mich Gott!' ▬ 52. **ben bilmes ich verstaint neit.** — In Stambul sagt man natürlich *ben bilmem* für 'ich weiß nicht'. In Kleinasien kann man jedoch *ben bilmez* hören. ▬ 53. **ne texe bo wat gilt dat.** — *niğe bu* 'wieviel dies?' ▬ 54. **ben allayn ich vil it gelden.** — *ben ala(j)ym* 'ich will es nehmen, kaufen'. ▬ 55. **nytze ygul geder bonuschart wae is der wech nae der stat.** — Mit Ergänzungen, um eine Auffassungsmöglichkeit anzubahnen: *niğe joly-dyr bunun šehr(ine kadar)* 'wieviel hat er Weges (bis zu) dieses (Mannes) Stadt?' Aber es ist dies freilich ein stammelndes Türkisch (vgl. 56). ▬ 56. **aden neder bu wie heyscht dit.** — *ady ne-dir bu* 'sein Name, was ist dieses'. Doch besseres Türkisch wäre wohl *bunun ady ne-dir*; das Wortgefüge ist also auch hier ungeschickt oder direkt sprachlich unkorrekt.

ÜBER DIE SUVĀBAHUTTARĪKATHĀ.

Von Johannes Hertel in Döbeln.

Auf S. 51 seines Buches „Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung“ [1]) erwähnt der Verfasser dieser Zeilen eine Sammelhandschrift, welche Munirāj Indra Vijayajî für ihn zu leihen die Güte hatte und welche er ihm auf sechs Wochen zur Verfügung stellte. Den Hauptinhalt derselben bilden in indischen Volkssprachen abgefaßte Erzählungswerke, darunter eine alte in Braj Bhakhā geschriebene Kontamination des Hitopadeśa mit dem 4. Buche der Pūrṇabhadra-Rezension des Jaina-Pañcatantra. Über dieses „Hitopadeśa-Pañcakhyāna-Buch“, wie es die Handschrift nennt, hat Verfasser a. a. O. berichtet.

Durch die Güte des Muni ist die Leihfrist verlängert worden, so daß im folgenden mit der hier gebotenen Kürze über eine Rezension der Śukasaptati berichtet werden kann, die sich gleichfalls in der Handschrift befindet und die Verfasser deswegen zunächst untersucht hat, weil er sich auf S. 234 ff. seines erwähnten Buches mit der Śukasaptati beschäftigen mußte.

Der Titel ergibt sich aus den in fehlerhaftem Sanskrit abgefaßten Über- und Unterschriften. Die Überschrift lautet: *atha suvābahuttarīkathāprabaṃdha liṣaten ḥ.* [2]) In den Unterschriften der einzelnen Erzählungen steht regelmäßig der falsche Lokativ *sukabahuttarikāyaṃ.* Es handelt sich also, wie in der von Schmidt im

---

[1]) Verlag von B. G. Teubner, Leipzig u. Berlin 1914.

[2]) Es ist Brauch, auch in volkstümlichen Büchern Über- und Unterschriften in Sanskrit zu geben. Auch solche Autoren tun dies, welche das Sanskrit nicht beherrschen und trotzdem Sanskrittexte übersetzen. Die groben Fehler dieser Über- und Unterschriften fallen meist den Autoren zur Last. Man darf sie darum nicht etwa verbessern.

Neudruck herausgegebenen Marāṭhī-Fassung um eine Sammlung von 72 Erzählungen. Doch besteht zwischen beiden kein unmittelbarer Zusammenhang. Ob ein solcher mit der von Schmidt erwähnten Śukadvisaptatikā besteht, wird Verf. noch zu bestimmen suchen.[1]

Über das Alter unserer Fassung steht nur fest, daß sie älter ist als die Saṃvat 1787, an einem Montag, dem Vollmondstag der hellen Hälfte des Monats Caitra von Śivavarddhana, einem Schüler des Jainamönchs Jiṇacandra vollendete Handschrift des Textes.[2]

Die Sprache der Suvābahuttarīkathā ist ein östlicher Rājasthānīdialekt; ihre Grammatik bietet ein ziemlich buntes Bild.

Charakteristisch sind das Fehlen des Neutrums und die Konkordanz des Partic. praet. Der Genetiv zeigt die *r*-Formen häufiger, als die *n*-Formen. Unter den Postpositionen kommen *kanā, tīrā* und *lā* vor. Der Genetiv wird gelegentlich mit *kir[a]ko,*[3] der Akkusativ häufig mit *nu* gebildet. Im Pronomen stehen neben den Gujarātī-Formen Formen der Hindī. Beide Verba substantiva (*chai* und *hōī, hōy[a], huvai, huṃvai*) sind gleich gebräuchlich. Die erste Person sg. pr. hat gewöhnlich keinen Anusvāra, die 1. pl. endigt auf *-āṃ*. Die Futurformen sind: Sg. 1. *karīs[a]* und *kar[a]su,* 2. *kar[a]sī, raṣāīs[a]* (caus.), *jāy[a]ṣ[a]*; 3. *kar[a]sī*; Plur. 1. *kar[a]sāṃ*, 2. *kar[a]syo*, 3. *kar[a]sī*. — Imperativ: Sg. 1. *kāṭau, ghātāvo* (caus.); 2. *kari, kare, kahai, rahai, jāe, āv[a], lyāv[a]*; *āv[a]je*; 3. *thāvo, āvo; āv[a]jyo*; Pl. 1. — 2. *karo, kaho, dyo, jāvo; sāṃbhal[a]jyo, sāṃbhalijyo*; 3. *sāṃbhalijyo*. — Das Part. praes. endigt auf *-to* und *-āṃno*, das Part. praet. auf *-īyo*, das Gerundivum auf *-vo*, der Infinitiv auf *-vo* und auf *-aṇ*. Gerundium: entweder Stamm, oder Stamm + *-nai, -īnai, -inai,* wobei die Formen mit kurzem *i* stark überwiegen. Passive und prekative Formen, oft ineinander verschwimmend, sind häufig: *up[a]jai, dījai, chedīyai, jōījai, gamījai, kījai* (Skr. *kriyatām*), *ṭhelījai, jāīe, javāe* usw. — Kausativa: *ramāvaṇ[a], par[a]ṇāvai, pah[a]rāyo, lyāvai, aṇāu* (2. pl. imp.), *raṣāīs[a]* (2. sg. fut.); *lagāḍı, diṣāḍyo; diṣālyo, diṣālīyo*. Sog. unregelmäßige Verba: *kıno, kīdho, kīyo; dīno, dīdho, dīyo; bīno; lādho, līdho, līno; dīṭho; ṣādho*. — Einige Beispiele für *-nu: bhar[a]tār[a]nu dayā āvī. bhar[a]tār[a]nu dīno* „marito dedit" (daneben *bhar[a]tār[a] Soh[a]ṇīnai dīno*). *beṭānu rājā pūchīyo. huṃ gāḍo navo ghaḍāvaṇ[a]nu jāu chu. par[a]pur[a]ṣ[a] ramāvaṇ[a]nu tatpar[a] huṃī.* — *nai* und *rai* in genetivischer Funktion: *teh[a]nai Jas[a]vaṃt[a] nāṃmā p[a]r[a]dhāṃn[a]. teh[a]nai putrī Man[a]raṃj[a]ṇī nāṃmai. tiṇ[a]rai doy[a] strī. te vaṇik[a]rai putr[a] nahī. te Man[a]raṃj[a]ṇīrai Moh[a]nī suṃ prem[a] ghaṇo. tu māh[a]rai bal[a]bhā. thārai putr[a] huṃsī.*

Die Suvābahuttarīkathā ist kein Original, sondern eine Übersetzung aus dem Sanskrit. Nach dem Schluß des Rahmens folgen

1) R. Schmidt, Vier Erzählungen aus der Çukasaptati. Saṁskṛt und Deutsch. Kiel, C. F. Haeseler, 1890, S. 8.

2) Jeder einzelne Text der Handschrift ist besonders datiert.

3) Durch hochgestelltes *a* bezeichne ich den in der Handschrift, wie üblich, fast stets weggelassenen Virāma. In manchen Fällen ist dabei wirklich ein Vokalrest unbestimmter Färbung vorhanden, in andern nicht (*hōī* = *hōy[a]*). Die Umschrift ist nicht phonetisch, sondern soll die Nāgarī-Schreibung wiedergeben. Daher erscheint in ihr auch stets *ṣ* statt des lautlichen *kh*, wo die Handschrift *ṣ* schreibt.

in ihr noch diese Worte: *paṃḍita Devadattanāṃmā bhaṭa kahai chai: saṃsāranai viṣai jike purṣa buddhinī bāṃchanā karai, tike*[1] *Sukabahuttarikā śraṃgāra graṃtha sāṃbhalijyo. mūrṣa na samajai; te hāsya karai. sarva saṃsāra māṃhi mithyā chai. Nārāyaṇa nāṃma satya chai. jike jñāṃnī puraṣa Sukabahutarikā jñāṃna karinai*[2] *sāṃbhalajyo! mūrṣanai mata saṃbhalāvo! caturakāṃma puraṣa sadā sāṃbhalajyo!*

kavi Devadata kahai: sukarā vacana mai bhelā karinai āparī matirai anuṃsārai Suṃkabahuttarikā graṃtha kahyo chai.

iti avadīcajñātīyā bhaṭṭa Puraṣotamadāsa sutta Devadattākhen kṛtvā Sukabahuttarikā graṃtha saṃpūrṇaṃ . graṃtha māṃna sāḍhā tīna hajāra chai.[3])

„Der Gelehrte (Brahmane), welcher Paṇḍit Devadatta heißt, sagt:[4]) „Die Männer, welche im Saṃsāra Klugheit wünschen, diese mögen das von Liebe handelnde Buch „72 Erzählungen des Papageien" hören. Die Toren verstehen es nicht; sie lachen. Alles im Saṃsāra ist Trug. Nārāyaṇas Name nur ist wahr. Ihr, die ihr wissend seid, mögt, weil ihr das Wissen erworben habt, die „72 Erzählungen des Papageien" hören; den Toren bringt sie nicht zu Gehör! Ihr klug Handelnden (oder: Klugheit Begehrenden) sollt sie immer hören.[5])

Der Dichter Devadatta sagt:[4]) „Ich habe die Worte des Papageien gesammelt und meinem eigenen Genius folgend das Buch „72 Erzählungen des Papageien" erzählt.

Damit ist das Buch der 72 Erzählungen des Papageien beendet, welches der Sohn des einer nördlichen[6]) Brahmanenfamilie angehörigen Gelehrten Puruṣōttamadāsa, namens Devadatta, geschrieben hat. Der Umfang (des Buches) beträgt 3½ tausend *grantha*[7])."

Name und Titel des Autors Devadatta Bhaṭṭa werden nochmals ausdrücklich in der Unterschrift der 72. Erzählung genannt. Daß es sich dabei nicht um den Verfasser des Rājasthānī-Textes, sondern um den seiner Sanskritquelle handelt, ergibt sich nicht nur aus dem mitgeteilten Schluß des Werkes, sondern auch aus der Einleitung. Hier wird auf Blatt 3a ein Abschnitt der Erzählung mit dem folgenden durch die Worte verknüpft: *hivai Parabhavatīrī vārata*

[1]) Hs. *tiko.*

[2]) Vom Schreiber aus *kari* korrigiert.

[3]) Bis auf Interpunktion und Worttrennung getreu nach der Handschrift.

[4]) Dieser Satz ist natürlich Bemerkung des Übersetzers.

[5]) Möglicherweise steht hier die zweite Person überall für die dritte, so daß also zu übersetzen wäre: „Leute, welche wissend sind, mögen ..." usw.

[6]) Damit wird nach Belsare eine bestimmte Klasse der Brahmanen in Gujarāt bezeichnet.

[7]) 1 *grantha* = 32 Silben.

kahai kavīśvara: „Jetzt erzählt der Dichterfürst die Geschichte der Prabhāvatī.“ Unter dem ‚Dichterfürsten’ kann nur Devadatta verstanden werden, der, wie sich aus den oben angeführten Schlußworten des Werkes ergibt, ein viṣṇuitischer Brahmane war und in Gujarāt lebte. Der Verfasser des Rājasthānī-Textes ist leider unbekannt.

Dieser Text beginnt mit derselben Sanskritstrophe wie Schmidts Ausgabe des Textus simplicior, mit mehreren leichteren Verderbnissen, aber am Schluß mit der richtigen Lesart *kīrasaptateḥ* (*ḥ* fehlt in der Hs.). Darauf folgt, eingeleitet durch *artha*, die Rājasthānī-Übersetzung dieser Strophe, und darauf, eingeleitet durch *vārttā*, die Erzählung. Eingebettet sind eine Anzahl von Strophen in verderbtem Sanskrit, im ganzen 30, und eine Prākritstrophe. Von diesen finden sich 20 auch im Textus simplicior (nur 5 in Hs. A), nämlich 2 in der Einleitung (simpl. 1, 3; 3, 13), 1 in der vierten (simpl. 18, 1), 5 in der fünften (simpl. 20, 7; 22, 1; 23, 12; 24, 1; 24, 3), 1 in der neunten (simpl. 40, 10), 2 in der elften (simpl. 48, 6; 48, 8), 1 in der neunzehnten (simpl. 63, 7), 1 in der dreiundzwanzigsten (simpl. 72, 4), 1 in der siebenundfünfzigsten Erzählung (simpl. 164, 12) und 6 im Schluß (simpl. 197, 10; 198, 6; 199, 8; 200, 1; 3; 201, 8). Dem Textus simplicior fehlen 6 Strophen — darunter die Prākrit-Strophe — der Einleitung, 1 in der fünften, 1 in der dreiundzwanzigsten Erzählung und 3 im Schluß. Der Textus ornatior hat von allen diesen Strophen nur 3, nämlich 1 in der Einleitung (orn. 320, 31) und 2 in der fünften (orn. 334, 4; 28 = simpl. 20, 7; 24, 1) Erzählung.

Schon daraus ergibt sich, daß zwischen unserem Rājasthānī-Text und dem Textus simplicior ein engerer Zusammenhang besteht. Zwar ist, wie eine Vergleichung zur Gewißheit ergibt, keine von beiden Fassungen die Quelle der anderen; aber beide Fassungen gehen auf eine gemeinsame Sanskritquelle zurück. Ob diese das unmittelbare Original der einen oder der anderen Fassung war, ist noch nicht mit Sicherheit zu sagen. Daß der Textus simplicior aus einer metrischen Quelle geflossen ist, ergibt sich nicht nur aus den zahlreichen Erzählungsstrophen, die der Herausgeber als Strophen hervorhebt, sondern auch aus den vielen Verstrümmern,[1]) mit denen die Prosa durchsetzt ist. Wir haben also im Textus simplicior

[1]) Zwei solche Strophentrümmer, von denen der erste durch ein eingefügtes *me* im Anfang unmetrisch geworden ist, sind auch Schmidt aufgefallen: Textus simpl. 109, 5 und 7.

eine Bearbeitung vor uns, welche in dieser Beziehung der Pañcatantra-Bearbeitung Meghavijayas entspricht.[1])

Die Darstellung der Suvābahuttarīkathā ist ausführlicher als die des Textus simplicior. Die Rājasthānī-Fassung ist eben eine Übersetzung, der Textus simplicior ein Auszug aus der gemeinsamen Quelle.[2]) Viel ausführlicher sind Einleitung und Schluß. Erstere weicht auch inhaltlich ab, insofern an Stelle des Papageien ein Papageienpärchen erscheint, zu dem der Meino (*śārikā*) hinzukommt. Eine Geschichte des Fluchs wird erzählt, und die Episode Tutinämeh I, 16 Rosen (vgl. T. orn. 327, 22 ff.) ist vorhanden. Folgende Erzählungen der Suvābahuttarīkathā und des Textus simplicior entsprechen sich, wobei nicht allzustark abweichende Varianten eingerechnet sind:

Suvāb.	Simpl.	Suvāb.	Simpl.	Suvāb.	Simpl.
1—12 =	1—12	34 =	35	45—51 =	43—49
13, 14 =	68, 69	35—37 =	37—39	52, 53 =	51, 52
15—25 =	13—23	38 =	50	54—59 =	54—59
26—33 =	26 - 33	39, 40 =	41, 42	62 =	34
				63 =	24

In doppelter Rezension liegen in der Suvābahuttarī vier Erzählungen vor: 1 = 65; 24 = 60; 27 = 61; 66 = 69. Es fehlen demnach folgende Erzählungen des Textus simplicior: 25, 36, 53 und 60—67.

Dagegen fehlen in den bisher bekannten Śukasaptati-Rezensionen einschließlich des Tutinämeh die folgenden Erzählungen des Rājasthānī-Textes: 41—44, 64, 67—72.[3])

Von diesen Erzählungen sind **41** und **42** Varianten zu der bekannten Pañcatantra-geschichte Tantrākhyāyika I, 3 c usw. In 42 ist die doppelsinnige Rede, die sich im Tantrākhyāyika findet (Übersetzung, Band II, S. 20, Anm. 1), geschickt mit dem Motiv verknüpft, auf dem die auch sonst bekannte Geschichte Śukasaptati, simpl. 15 beruht. Der Sonnengott ist der Pañcatantra-Strophe Simpl. I, 182, Pūrṇ. I, 141 entlehnt. — **43** ist wohl eine Variante von Hemavijaya, Kathāratnākara 3. — **44** ist

[1]) Vf., Das Pañcatantra, s. Geschichte u. s. Verbreitung, S. 105 ff.

[2]) Davon, daß etwa Devadattas Sanskrittext die ursprüngliche Śukasaptati wäre, kann übrigens, wenn die Übersetzung im ganzen treu ist, keine Rede sein. Denn wie bereits erwähnt, beginnt er mit derselben Strophe, wie der Textus simplicior, in der die Bearbeitung als *uddhāraḥ Kīrasaptateḥ*, als „Auszug aus der Śukasaptati", bezeichnet wird. Auch deutet Devadatta ja in seinem Schlußwort an, daß er ein ihm vorliegendes Original frei behandelt hat.

[3]) Eine Variante zu Suvābahuttarīkathā 69 findet sich im Tutinämeh, Rosen I, 210 ff. Sie weicht aber so stark ab, daß ein quellenmäßiger Zusammenhang gänzlich ausgeschlossen ist.

eine neue Variante des „Salomonischen Urteils“; vgl. Vf., das Pañcatantra, s. Geschichte u. s. Verbreitung S. 153 ff. und S. 380 ff. — **64** ist eine obszöne Variante zu Śukas., simpl. 21, orn. 30, Mar. 21, Suvābahuttarīkathā 23, Hemavijaya, Kathār. 6. Vgl. auch Gödeke, Or. u. Occ. II, S. 729. – **67—69** bilden eine zusammenhängende Erzählung, eine Variante zu Hemavijaya, Kathār. 120, wo Vf. weitere Quellen anführen wird. Zur Episode mit dem goldenen Mann (68) vgl. Siṃhāsanadvātriṃśikā 31 (Weber S. 433 ff.). Bolte, Anm. zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm I, S. 22 ff. Hemavijaya, Kathāratnākara 111. — **72** ist eine aus recht verschiedenen Elementen zusammengesetzte Erzählung. Der Rahmen ist eine Variante zu Anwāri Suhailī XIII, 2 (S. 468 der Übersetzung von Wollaston), verbunden mit dem Rahmen einer Erzählung, die zum Fortunatuskreis gehört und über die an anderem Orte gehandelt werden soll. Von den Episoden gehört die eine zu Südl. Pañc. § I, 12 und I, 35 (ZDMG. XLI, S. 32 ff., 49 f.). Die zweite ist eine gute Variante zum „Gang nach dem Eisenhammer“: Benfey, Pantsch. § 127. Chavannes, Cinq cents contes Nr. 45. (Vgl. ZDMG. LXV, 426 ff.) Cosquin, La Légende du Page de Sainte Élisabeth. Extrait de la Revue des questions historiques, Janvier 1903; dazu Postscriptum, Juillet 1903, und ein dritter Aufsatz Octobre 1912 (Paris, aux Bureaux de la Revue). Hemavijaya, Kathār. 15.

Wir lassen nun noch die der Suvābahuttarīkathā eigentümlichen Erzählungen mit Ausnahme von 44 und 72 in kurzem Auszug folgen.

44 und 72 geben wir ihrer kulturhistorischen Wichtigkeit wegen und zugleich als Textproben im Original und in vollständiger Übersetzung. Um einen Vergleich mit den bisher bekannten Śukasaptati-Texten zu ermöglichen, geben wir außerdem den Text von Nr. 3 = Simpl. 3, Hs. A 3, Mar. 3, Orn. 3, und von Nr. 20 = Simpl. 18, Hs. A 20, Mar. 18, Orn. 27. Der Rājasthānī-Text, den wir am Ende dieses Bandes in Autographie anfügen, ist genau der der Handschrift. Nur in Nr. 72 sind die zum Rahmen des Werkes gehörenden Einleitungs- und Schlußworte gestrichen. Die schwankende Schreibung ist nirgends gebessert. Nur wirkliche Sprachfehler sind berichtigt. In diesen Fällen gibt die Fußnote stets die Lesart der Handschrift. Der Visarga steht in der Handschrift überall als I n t e r p u n k t i o n s z e i c h e n. Wo er versehentlich ausgefallen ist, deutet die Autographie die Interpunktion durch entsprechenden Abstand an.

41. Barbiersfrau Viśvarañjanī ermöglicht Ratnasundarī, der Frau des Prinzen Śṛṅgārmanohar, den Kanzlerssohn während der Nacht zu besuchen, indem sie ihr ihre Kleider gibt und in ihrem Bette schläft. Prinz ruft in der Nacht seiner Frau laut nach Wasser. Da keine Antwort erfolgt, geht er in ihr Schlafzimmer, faßt ihre Hand, fühlt, daß sie rauh ist und schneidet ihrer Eigentümerin die Nase ab. V. eilt heim und ruft von der Umfriedigungsmauer[1]) ihres Hauses ihrem Manne zu, er möge ihr ein Messer zuwerfen, da sie dem neugeborenen Kinde eines Kaufherrn die Nabelschnur abschneiden müsse. Als ers tut, beschuldigt sie ihn laut, er habe ihr die Nase abgeschnitten. Er holt sie ins Haus und heilt ihre Nase. Dann (!) teilt sie der Prinzessin ihr Erlebnis mit und sagt ihr, was sie tun solle. Prinzessin steigt auf Umfriedigungsmauer und kommt in ihr Schlafzimmer, wo sie ihrer Holzpuppe die Nase abschneidet. Am Morgen redet sie ihrem Mann ein, er habe es getan, während sie das Zimmer verlassen gehabt habe.

---

[1]) oder dem Zaun. So auch im folgenden.

42. Als der Königssohn Ratnasen eines Tages seine Frau von einem Besuch des Kanzlerssohnes zurückkommen sieht, schneidet er ihr die Nase ab. Die Prinzessin schließt sich in ihr Zimmer ein. Die ganze Familie fordert sie auf, zu öffnen. Da betet sie laut: „O Sonnengott! Hat mich jemals mein Mann gehen und mich mit einem andern Mann belustigen sehen, dann komme mir meine Nase nicht wieder. Wenn nicht, so komme sie mir wieder!“ Da ihr Mann das nun nicht gesehen hat, so muß ihr der Sonnengott, will er nicht falsches Zeugnis ablegen, ihre Nase wiedergeben. Der Prinz ist beschämt, und die Prinzessin wird hinfort als Ausbund ehelicher Treue verehrt.

43. Der überaus habsüchtige Brahmane Cāmpo, ein Kenner der vier Veden, geht ein oder zwei Monate bettelnd durchs Land und macht sich mit seinem Erlös auf den Heimweg. Unterwegs wird er von dem Brahmanen Dharmsīl bewirtet, der ihm eine Kuh schenkt; denn er ißt nie, ohne vorher eine Kuh verschenkt zu haben. Auf Cāmpos Frage erzählt er diesem, er sei einst, vor Hunger fast sterbend, in die Fremde auf einen Bettelgang gezogen, als er einer weißgekleideten Frau begegnet sei, die einen Wasserkrug auf dem Kopf getragen und ihn aufgefordert habe, sie in sein Haus zu führen. Sie sei eine Göttin.[1] Er habe sie in seinem Hause verehrt, und seitdem finde er immer Gold, wo er grabe. Cāmpo eilt nach Hause und läuft wie ein Verrückter[2] Tag und Nacht umher, um der Göttin auch zu begegnen. Einst trifft er eine alte arme Kaufmannswitwe, Mutter von sieben Söhnen, die vom Bade kommt und aus Armut weiß gekleidet ist. Er zwingt sie, in sein Haus zu kommen, und verehrt sie da. Aber der Erfolg bleibt aus. Als ihr ältester Sohn sie schließlich am nächsten Tag im Hause Cāmpos entdeckt, läßt dieser sie auf einen Diwan setzen, wäscht ihr mit einer Mischung von je 1000 Pal[3] Milch, Molken, Honig, Butter und Zucker die Füße, badet sich in diesem Fußwasser und läßt Sohn, Tochter und Frau darin baden, schenkt der Alten neue Kleider und entläßt sie. Nach dem Grunde seines Handelns gefragt, sagt er, ein Asket habe es ihm zur Abwendung drohenden Unheils vorgeschrieben.

64. Ein Kṣatriya geht angeblich zum Dienst, will aber nur seine Frau Syāmāvatī in flagranti ertappen. Diese läßt sich als Nachtmahl Curmo bereiten[4] und sendet dann eine Zofe, ihr einen standesgemäßen Buhlen zu holen. Als das der Zofe nicht gelingt, nimmt Syāmāvatī einen Topf mit Curmo und macht sich selbst auf die Suche. Vor der Stadt sieht sie jenseits des Flusses einen Asketen sitzen. Sie rudert auf einer im Flusse schwimmenden Leiche hinüber, bewirtet den Asketen mit Curmo, erreicht bei ihm ihre Absicht, kehrt, in derselben Weise über den Fluß setzend, nach Hause zurück, hängt ihre Kleider zum Trocknen auf und erzählt ihrer Zofe ihr Abenteuer, indem sie schließt: „Und dann bin ich heimgegangen.“ Da die Zofe eingeschlafen ist, so sagt an ihrer Stelle der Kṣatriya, der inzwischen heimgekommen ist und sich in einem Winkel versteckt hat: „Und was hast du nach deiner Rückkehr getan?“ Sie erkennt ihn an seiner Stimme und sagt: „Da erwachte ich. Darauf weckte ich das Mädchen; und weil ich dieses böse Traumbild gesehen, so wusch ich meine Kleider, aus Sorge um meinen Herrn.“ Ihr Mann hält das für wahr und überhäuft sie mit Lob und Dank.

---

[1] Natürlich Lakṣmī.

[2] Vgl. die Fassung Hemavijayas.

[3] Ein kleines Gewicht.

[4] Curmo besteht aus einem Gemisch von Brotkrumen, Syrup und Butter.

67—69. Stadt Rājgrahī, König Manrañjan; Kaufherr Śrīpāl, dessen Sohn Vīrarāj mit Madanmañjarī vermählt ist. Śrīpāl stirbt, während sein ganzes Vermögen in einer Karawane von 60 Wagen steckt, die in der Fremde verschollen ist. Vīrarāj tritt in den Dienst eines Juweliers, für den er über Land geht, Waren zu verkaufen. Einst rastet er bei großer Hitze unter einem Baum, als ein König, durstig und erschöpft, herangeritten kommt. Vīrarāj holt ihm Wasser, speist ihn und massiert ihm die Füße. Auf des Königs Frage erzählt Vīrarāj seine Geschichte. Darauf sagt der König: „Du bist mein Freund und Bruder geworden. Ich bin König Vijaipāl. Komm nach meiner Stadt Maṇibhadrapur; sie liegt drei Tagereisen von Rājgrahī. Mein Haus steht dir zur Verfügung.“ Auf des Königs wiederholtes Drängen, eine Gabe zu fordern, erbittet sich Vīrarāj 100 Perlen. Der König gibt sie ihm und fügt den guten Rat bei: „Wandere niemals allein!“ Darauf gibt Vīrarāj die Gabe zurück und erbittet sich dafür noch einen guten Rat. Der König sagt: „Was mehrere Leute dir auftragen, das tu! Verrate keinem Weib ein Geheimnis! Wenn dir's schlecht geht, komm zu mir!“ Die Freunde trennen sich. Vīrarāj findet einen Igel, bindet ihn in den Saum seines Gewandes und übernachtet unter einem Feigenbaum. Als eine Schlange aus diesem hervorkriecht und Vīrarāj beißen will, tötet sie der Igel, der des Kaufmanns Kleid zerrissen und sich befreit hat. Der Kaufmann sieht, daß des Königs erster Ratschlag gut war. (68). Er kommt in eine Stadt, in der die Kaufleute in großer Erregung sind. Dort ist nämlich ein Fremder gestorben, der nach seinem Tod mit dem Kopf gewackelt hat. Sie bieten Vīrarāj 100 Rupien, gesticktes Tuch, einen Sitzteppich, eine Bettstelle, wenn er den Leichnam in den Fluß trägt, damit ihn dieser fortspült. Eingedenk des zweiten Ratschlags läßt Vīrarāj seinen Sack im Laden eines Kaufmanns und führt den Auftrag aus. Er findet bei dem Toten eine Geldsumme, die er sich aneignet, badet und kehrt zurück, seinen Sack zu holen. Die Leute halten ihn für einen außergewöhnlichen Mann, da er heil zurückgekommen ist, zahlen ihm die 100 Rupien, und ein Kaufmann weist ihm in einem großen Saal ein Nachtquartier an. Als Vīrarāj sich in der Hängematte zur Ruhe gelegt hat, hört er zweimal eine Stimme: „Ich falle! Ich falle!“ Er sagt: „Ei, so fall doch!“, hört einen schweren Fall, und als er nachsieht, was gefallen ist, findet er einen goldenen Mann. Den steckt er in seinen Sack und wandert am Morgen weiter. (69). Er kommt heim, vergißt, da es ihm gut geht, des Königs Mahnung und erzählt seiner Frau Madanmañjarī das Geheimnis mit dem goldenen Mann. Als es Abend wird, treffen die 60 verschollenen Wagen mit großem Reichtum ein. Ein vorausgeeilter Diener beglückwünscht Vīrarāj und gibt ihm einen Beutel mit Gurkenkörnern, die, wenn man sie steckt, sofort keimen, wachsen, blühen und fruchten. Er beschließt, sie dem König zu schenken, zeigt aber auch dieses Wunder seiner Frau. Als Vīrarāj schläft, geht Madanmañjarī zu ihrem Buhlen, dem Kaufmann Śrīvant, dem sie davon erzählt und der ihr aufträgt, ihm die Gurkenkerne zu bringen, weil er darin ein Mittel sieht, Madanmañjarī für sich zu gewinnen. Sie ist einverstanden, geht nach Hause, röstet die Samen und tut sie wieder in den Beutel.[1]). Am Morgen überreicht Vīrarāj dem König den Beutel. Śrīvant, der anwesend ist, wettet mit Vīrarāj, daß die Kerne *nicht* aufgehen. Der Gewinner der Wette soll aus des Verlierers Hause nehmen dürfen, was er in beide Hände fassen kann. Vīrarāj verliert, fährt

[1]) Hier ist also die Erzählung mit sich selbst nicht im Einklang.

mit seinem Diener auf einem Gespann, welches in einer Nacht einen Hin- und Rückweg von je drei Tagereisen zurückzulegen vermag, nach Maṇibhadrapur und holt König Vijaipāl. Auf dessen Rat bringt er seine Frau und all sein Gut auf den Oberboden[1]) und entfernt die Leiter. Als Śrīvant diese ergreift, um hinaufzusteigen, wird sie ihm auf den begründeten Vorschlag Vijaipāls zugesprochen. König Manrañjan bewirtet einige Tage lang König Vijaipāl. Dem Kaufmann Śrīvant läßt er die Nase abschneiden, konfisziert sein Vermögen und verbannt ihn samt Madanmañjarī.

70. Goldschmied Vīram hat 16 Frauen wegen Ehebruchs verstoßen. Er heiratet die siebenjährige Gāṅgalī, die er von allem Verkehr abschließt. Nicht einmal zur Hochzeit der Tochter seiner Schwester läßt er sie ziehen. Da schwört die jetzt Sechzehnjährige Rache. Sie wirft vom Fenster aus dem schönen Vasantrāj ein Betelblatt mit vier Gewichten zu, etwas Gold und ein Blatt Papier, welches die Weisung enthält, er solle in das Haus der Kupplerin Saradphāṃphāṃ gehen. Diese errät die Zeichenbotschaft und bestellt ihn auf den nächsten Abend.[2]) Am nächsten Tag trägt sie zwei Māso[3]) Goldes zu Vīram und bietet sie ihm zum Kauf. Während er das Gold im Feuer prüft, schickt er sie ins Haus, wo sie Gāṅgalī die nötige Weisung gibt. Als sie fort ist, klagt Gāṅgalī über heftige Leibschmerzen und schickt Vīram schließlich zu Saradphāṃphāṃ, die sie bitten läßt, sie zu massieren. Saradphāṃphāṃ willigt ein, macht aber zur Bedingung, daß er das Tonfaß zugleich in sein Haus trage, in dem angeblich ihr Vermögen, in Wahrheit Vasantrāj steckt. Nachdem die angebliche Kur einen Monat gedauert hat, erhält Saradphāṃphāṃ ihren Lohn, und Vīram trägt das Faß zurück. Dabei wird er von zwei kämpfenden Stieren angerannt; das Faß fällt herab und zerbricht. Vasantrāj, welcher behauptet, er habe am Boden gehockt und Vīram habe das Faß auf ihn geworfen, packt den Goldschmied an einem Arm, um ihn vor Gericht zu schleppen. Die Kupplerin packt ihn am andern, weil durch sein Verschulden all ihr Geld zerstreut sei. Vīram erwirkt seine Freilassung, indem er dem Buhlen seine Halskette und der Kupplerin seinen Fingerring schenkt.

71. Die Minister Siddhreh und Siddhvarṇ fühlen sich von ihrem Herrn beleidigt und bieten König Kāmsundar ihre Dienste an, der sie auch behält, obwohl er bereits Minister hat. Die beiden haben nichts zu tun, als sich täglich bei der Audienz zu melden. Nach zwölf Jahren verheert der mächtige König Dharmdat Kāmsundars Land. Letzterer sendet an ihn seine alten Minister, die aber nichts ausrichten, da Dharmdat Kāmsundars Tochter, Rosse, Elefanten und reiche Schätze verlangt. Jetzt wendet sich der Bedrängte an Siddhreh und Siddhvarṇ. Siddhreh läßt sich kostbar kleiden, läßt sich die früheren Minister als Diener beigeben und zieht in prunkhaftem Zug zu Dharmdat, der sehr erstaunt ist, daß die früheren Gesandten nur Diener des Ministers waren. Siddhreh sagt zu ihm, er selbst sei gekommen, weil er gehört habe, Dharmdat habe 1000 Augen, und nichts entgehe ihm; was diesem sehr schmeichelt. Darauf teilt Siddhreh dem Dharmdat mit, Kāmsundars Tochter sei ein Giftmädchen; Kāmsundar besitze keinen Heller, da er so freigebig sei. Bei der letzten Sonnenfinsternis habe er 10 Millionen Kühe und 50 Millionen an Gold unter die Brahmanen verteilt, und was sonst in seine Hände

[1]) Unsicher. Im Text steht *pīṭaṇī*.

[2]) Wo Licht und Dunkel einander „die Wage halten".

[3]) Ein Goldgewicht.

komme, das verschenke er sofort wieder. „Wenn du mir aber 100000 Goldgulden gibst und abzuziehen versprichst — so flüstert Siddhreh heimlich dem König zu —, so will ich dir dafür das religiöse Verdienst verkaufen, das sich mein Herr erworben hat.“ Dharmdat willigt mit Freuden ein, und Siddhreh übergibt ihm Kāmsundars religiöses Verdienst, indem er ihm Wasser in die Hand gießt. Mit dem Erfolg ist Kāmsundar sehr zufrieden und überhäuft Siddhreh mit Ehren, während die alten Minister in Ungnade fallen. Da teilen sie dem König mit, Siddhreh habe dessen religiöses Verdienst verschachert. Als Kāmsundar darüber zornig wird, sagt Siddhreh: „Gebt mir 200000 Goldgulden, damit ich mir das religiöse Verdienst Dharmdats geben und es Euch mit Wasser in die Hand gießen lasse.“ Da merkt der König, daß es unmöglich ist, eines andern religiöses Verdienst zu verkaufen und macht Siddhreh zum obersten Minister.

Übersetzung der 44. Erzählung.

Darauf war Prabhāvatī am 44. Tage fest entschlossen, einem fremden Manne ihre Liebe zu schenken. Als sie im Begriffe war, zu gehen, fragte sie den Papageien. Der Papagei sagte: „Geht getrost! Erfülle sich, was Euer Herz begehrt! Aber geht nur dann, wenn Euch ein kluger Einfall kommt, wie Manrañjaṇī, der Tochter des Kanzlers Jasvant. Sonst sollt Ihr nicht gehen“. Da fragte Prabhāvatī: „Ei, Papagei! Wie führte denn Manrañjaṇī einen klugen Einfall aus? Das erzählt mir!“ Da erzählte der Papagei:

„Es war einmal eine Stadt Amarpur Pāṭaṇ, und darin ein König namens Dalddhiṃhar. Der hatte einen Kanzler, welcher Jasvant hieß, und dieser wieder eine Tochter Manrañjaṇī. Der König war gesetzesgetreu und tüchtig. Alle Leute waren glücklich. Des Kanzlers Tochter war klug, schön, sehr scharfsinnig und äußerst weise.

In derselben Stadt wohnte ein Kaufmann Vastpāl; der hatte zwei Frauen. Der älteren Name war Mōhaṇī, der Name der jüngeren Sōhaṇī. Der Kaufmann hatte keinen Sohn. Manrañjaṇī war mit Mōhaṇī gut befreundet. So standen die Dinge, als die ältere, Mōhaṇī, einen Sohn bekam. Das gab ein Fest! Da grämte sich die Jüngere. Vastpāl fragte sie: „Weshalb grämst du dich?“ — „Verehrter Kaufherr, ich hab' keinen Sohn; ich bin ein unglückliches Weib.“ — Als ihr Gemahl die Ursache ihres Grams gehört hatte, ward in ihm das Mitleid rege, und er sprach: „Gräme dich nur nicht! Ich will ihren Sohn holen und ihn dir schenken. Sei ohne Sorge.“

Nachdem er ihr so Trost gespendet, ging der Kaufherr ins Haus und legte sich schlafen. Er ging[1]) dorthin, wo sich die Wöchnerin befand. Mōhaṇī schämte sich deswegen. Sie stand auf: „O Gemahl! Gehet in Euer Gemach! Sagt mir, weshalb Ihr gekommen seid!“ Als er seine Frau gehört hatte, sprach er ihr gut zu: „Ich habe dich lieb; hab' ich doch nun einen Sohn! Tu, was ich dir sagen will. Du wirst (wieder einen) Sohn bekommen. Willst du mein Wort befolgen, so will ich reden.“ Da sagte Mōhaṇī: „Es sei! Herr, ich werde Euern Wunsch erfüllen. Befehlt nur!“ Darauf sagte ihr Gemahl: „Schenke deiner jüngeren Schwester deinen Sohn, bevor die Nabelschnur abgeschnitten wird, damit ich ihn deiner jüngeren

[1]) Wohl am nächsten Morgen.

Schwester gebe. Schenkst du ihn ihr nicht, so wird sie sterben. Aus Gram darüber aber werde auch ich sterben. Rette unsere Familie!"

„Ihr seid Herr, und ich entstamme einem guten Hause. Ich will Euer Geheiß nicht übertreten." Darauf gab Mōhaṇī ihren Sohn, bevor die Nabelschnur abgeschnitten war, ihrem Gatten; und ihr Gatte gab ihn der Sōhaṇī. In Sōhaṇīs Hause wurden die Glückwünsche entgegengenommen. Darauf legte Sōhaṇī sich ins Wochenbett. Ein großes Fest ward gefeiert, und Sōhaṇī war glücklich. Der Sohn wurde groß; er wurde vermählt. Die Schwiegertochter bewies ebenso wie der Sohn der Sōhaṇī ihre Liebe. Daß Mōhaṇī seine Mutter war, erfuhren sie nicht.

So lagen die Dinge, als sein Vater starb. Der Sohn richtete für ihn eine schöne Leichenfeier aus. Als dann aber die Zeit kam, auf das Vermögen Anspruch zu erheben, begannen beide Frauen, miteinander zu streiten. Mōhaṇī sagte: „Mein ist das Vermögen". Sōhaṇī sagte: „Mein ist das Vermögen". Sōhaṇī sagte: „Mein ist der Sohn". Mōhaṇī sagte: „Mein ist der Sohn". Ehrenwerte Leute kamen; aber das Vermögen vermochten sie nicht zu teilen. Die Greise sagten: „Wohin der Sohn gehört, dahin gehört auch das Vermögen". Jede blieb auf ihrer Behauptung bestehen und sagte: „Der Sohn ist mein!" Mōhaṇī erzählte die ganze Vorgeschichte; da aber sagten die Leute: „Hat denn bis auf den heutigen Tag schon irgend eine Frau ihren Sohn ihrer Mitgemahlin geschenkt? Also spricht sie die Unwahrheit". So redeten die Leute.

Beide begaben sich streitend an des Königs Tor. Der König fragte: „Aus welchem Grunde streitet ihr?" Da sagte Mōhaṇī: „Mein ist der Sohn!" Und Sōhaṇī sagte: „Mein ist der Sohn!" Der König fragte sie im guten;[1] aber die Wahrheit kam nicht zu Tage. Der König fragte den Sohn; der Sohn sagte: „Ich gehöre der Sōhaṇī". Da sagte Mōhaṇī: „Diesen Knaben, o König, habe ich geboren. Die Nabelschnur war noch nicht abgeschnitten; da habe ich ihn auf meines Gatten Befehl verschenkt. Das weiß der Knabe nicht. Fällt ein gerechtes Urteil, verehrter König!"

Der König aber vermochte durchaus nicht zu finden, was Recht war. Kein Gedanke kam ihm. Da ließ er seinen Kanzler kommen. Er sagte zum Kanzler: „Sprechet Ihr diesen beiden Frauen, Mōhaṇī und Sōhaṇī, Recht; gelingt's Euch nicht, so bleibt Ihr nicht in diesem Lande!" Der Kanzler verhörte Mōhaṇī und Sōhaṇī; die Wahrheit aber fand er nicht.

Den Kanzler befiel große Sorge. Er aß keinen Bissen und grämte sich sehr. Da fragte seine Tochter Manrañjaṇī ihren Vater Jasvant: „Lieber Vater, weshalb grämt Ihr Euch so?" Darauf sagte der Vater: „Der König hat mir Mōhaṇīs und Sōhaṇīs Prozeß zugewiesen: „Entscheide du ihn!" Ich aber weiß nicht, wie ich den Rechtsstreit der beiden entscheiden soll". Da sagte Manrañjaṇī zu ihrem Vater: „Sorgt Euch nur nicht, lieber Vater! Sagt dem König, ich werde den Prozeß entscheiden. Ich will zum König gehen und ihn zufriedenstellen. Sagt das dem König, lieber Vater!"

Darauf ging der Kanzler Jasvant zum König und sprach zu ihm: „Diesen Rechtsstreit, o Großkönig, wird meine Tochter Manrañjaṇī erledigen". — „So sei es!", sagte der König.

[1]) Oder vielleicht: „abwechselnd".

Jetzt sagte der Papagei: „Prabhāvatī! Wie fing es Manrañjaṇī an, diesen Rechtsstreit zu entscheiden?“ Prabhāvatī sprach: „Ich weiß es nicht“. Da sagte der Papagei: „So höre!

Unsere Manrañjaṇī ließ vor den König die beiden Ehegenossinnen Mōhaṇī und Sōhaṇī nebst dem Sohne laden. Sie redete zu ihnen. Beide sagten: „Mein ist der Sohn!“ Jedes[1]) erzählte seine Geschichte. Da sagte die Kanzlerstochter zum König: „Aus diesem Rechtsstreit, verehrter König, wird nichts. Höret, verehrter König! Nehmt Euer Schwert und haut den Sohn in zwei Stücke! Gebt dann diesen beiden je ein Stück!“ Und der König zog sein Schwert.

Da sagte Sōhaṇī: „Wenn ihr jeder eine Hälfte des Sohnes gegeben habt, so müßt ihr jeder auch die Hälfte des Vermögens geben“. Mōhaṇī aber sagte: „Großkönig! Ich trage keinerlei Verlangen nach dem Vermögen und keinerlei Verlangen nach dem Sohn; nur tötet den Sohn nicht! Ich will auswandern; ich will Bettelbrot sammeln und essen; nur, Großkönig, tötet den Sohn nicht! Darum flehe ich und liege zu des Königs Füßen!“

Da sprach Manrañjaṇī zum König: „Großkönig! Der Sohn gehört Mōhaṇī. Sōhaṇī ist eine Lügnerin. Das gesamte Vermögen gehört Mōhaṇī. Sōhaṇī ist eine Betrügerin“. Darauf ward Sōhaṇī hinausgejagt. Der Sohn ward Mōhaṇī gegeben“.

So erzählte der Papagei Prabhāvatī die Geschichte; und als Prabhāvatī sie gehört hatte, ging sie zu Bett.

Übersetzung der 72. Erzählung.

In einer Stadt, welche Sudarpur[2]) hieß, lebte ein König namens Vijaivant; sein Sohn hieß Śrīvant, und sein Kanzler Vijaipāl. Der König war freigebig, stets darauf bedacht, seine Untertanen zu schirmen, und groß im Spenden. Ohn' Unterlaß begrüßte[3]) ihn sein Sohn mit dem Siegeswunsch; und da der Prinz gleichfalls sehr freigebig war, so hatte er viele Freunde.

Unter diesen befand sich ein Barbier. Dieser Freund war ein erwachsener Mann namens Nībalo. Mit ihm verband ihn eine starke Neigung, und aller Welt war diese Neigung bekannt. Die Leute sagten zum König: „Euer Sohn, o Großkönig, unterhält eine innige Freundschaft mit einem Barbier“. Der König ließ ihm durch andere Freunde sagen: „Brich deine Freundschaft mit diesem ab!“ Der Prinz aber brach sie nicht ab. Die Freundschaft mit einem Angehörigen niedrigster Kaste ist nicht gut; trotzdem gab sie der Prinz nicht auf. Da sagte der König zu seinem Kanzler: „Sorge dafür, daß er die Freundschaft mit diesem ein für allemal löst!“ Der Kanzler redete mit dem Prinzen; dieser aber gehorchte ihm nicht. Da ließ der König seinen Sohn zu sich entbieten: „Löse deine Freundschaft mit dem Barbier, mein Sohn! Wenn nicht, so bleibst du nicht in meinem Lande!“

Da machten sich beide, der Prinz und der Barbier, auf die Wanderschaft. Des Prinzen Mutter aber hatte diesem bei seinem Weggang vier Pfannkuchen mitgegeben, in welche sie vier Edelsteine gesteckt hatte. Beide schritten fürbaß, und als sie ihre Straße zogen, wurden sie hungrig. Der Königssohn teilte seine Pfann-

---

[1]) Die Mütter und der Sohn.

[2]) Skr. *Sundarapura*.

[3]) Im Text steht das Kausativum, aber offenbar im Sinne des Grundverbs. S. unten S. 151, Anm. 2.

kuchen mit dem Barbier; während er aber aß, kamen für ihn aus den Pfannkuchen zwei Edelsteine zum Vorschein. Da fragte der Königssohn den Barbier: „Hast du die zwei Edelsteine in deinem Pfannkuchen gefunden?“ Der Barbier aber gab zur Antwort: „Ich habe keine Edelsteine gefunden“. Der Prinz dachte: „Das ist gelogen. Meine Mutter hat in alle vier welche gesteckt. Also redet dieser die Unwahrheit. Seinetwegen habe ich meine Familie und mein (dereinstiges) Reich verlassen und bin in die Fremde gegangen. Wenn er mich nun so belügt, wie wird er mir künftig die Treue halten?“ Darauf sagte der Königssohn: „Wer Gutes tut, wird Gutes ernten: wer Böses tut, wird Böses ernten.“ Der Barbier aber entgegnete: „Heutzutage erntet der Übeltäter Gutes und der, der Gutes tut, erntet Böses“. Da sagte der Königssohn: „Wie ist das möglich?“

Da sahen sie eine Frau, die dorthin gekommen war, indem sie verstohlens (Feldfrüchte) sammelte. Die fragte er: „Wie stehts damit?“ Die Frau aber redete wie der Barbier: „Was dieser Barbier sagt, ist wahr“. Der Königssohn sagte zu der Frau: „Warum, verehrte Frau?“ Die Alte sprach: „Vernimm, mein Freund! Ich habe nur einen Sohn; den habe ich unter Sorgen und Mühen großgezogen. Heut' steht er unter der Herrschaft seiner Frau. Er steigt aufs Pferd und reitet umher; ich aber ziehe umher und verkaufe, was ich hier verstohlens sammle. Derlei bekommt man in heutiger Zeit zu sehen, lieber Herr!“

Darauf sagte der niederträchtige Barbier: „Nun gib mir, Königssohn, worum wir gewettet haben!“ Die Greisin fragte: „Was ist denn das für eine Wette?“ — „Werte Frau! Wir sind zu Euch gekommen. Da hatten wir eine Wette abgeschlossen mit der Bedingung: „Wer verliert, der soll seine Augen hergeben“. Nun hat dieser Königssohn verloren; und ich verlange von ihm meinen Wettgewinn“. Der Königssohn rief: „Barbier, Mensch aus niedrigster Kaste! Ich bin mit dir ausgezogen, indem ich meiner Mutter Haus verließ. Warum quälst du mich?“ Der Barbier sagte: „Hättet Ihr vielleicht auf den Gewinn verzichtet, wenn Ihr gewonnen hättet? Ich muß meinen Gewinn haben!“ Darauf stieß der Barbier dem Königssohn einen Stein in die Augen und raubte sie ihm beide. Er raubte ihm auch seine Edelsteine und alle seine Waffen[1]) und ließ den weinenden Prinzen im Walde zurück.

Der Barbier ging und ging und kam an eine Stadt; er ging hinein und schlug in ihr seine Wohnung auf. Von den vier Edelsteinen, welche er bei sich hatte, verkaufte er einen dem König. Dann legte er Kaufmannskleidung an und trieb Handelsgeschäfte. Schließlich heiratete er eine Kaufmannstochter. Bei der wohnte er in der Verkleidung eines Kaufmanns.

Nun hört, wie es dem Prinzen erging! Dieser Königssohn weinte, weil ihn seine Augen schmerzten, und irrte und irrte im Wald umher, bis er an einen Feigenbaum kam, unter dem er die Nacht verbrachte. Auf diesem Baume befand sich das Nest eines Bhāraṇḍa-Vogels. Nun hörte der Bhāraṇḍa-Vogel den Königssohn weinen. Da sagte der Bhāraṇḍa zu seinem Weibchen: „Meine Liebe! Wer ist denn der Mensch, der da weint?“ Das Weibchen sagte: „Der da weint, o Herr, ist ein Königssohn“. — „Weshalb weint er denn?“ — „Herr, sein Freund, ein Barbier, hat ihn infolge einer Wette der Augen beraubt, indem er sie ihm ausschlug“. Als der Vogel so erfahren hatte, was den Königssohn quälte, sagte er: „Der Arme weint vor Schmerz. Wenn er unsere Exkremente in die Augen striche, so würden seine

[1]) oder: und all sein Geräte.

Augen wieder gut werden".[1]) Da redete das Vogelweibchen wieder und fragte: „Wozu, o Herr, sind denn sonst noch unsere Exkremente gut?" Der Vogel sprach: „Unsere Exkremente, Geliebte, haben viele Heilkräfte. Sie beseitigen die 18 Aussatzkrankheiten, und alle die 84 Krankheiten des Windes vergehen durch sie. Und noch in mancher anderer Weise sind sie brauchbar". Weil der Königssohn nun darunter lag, so hörte er diese Unterhaltung. Darum rieb er sich die Exkremente gründlich in die Augen. Davon wurden die Augen gesund. Es kam ihm vor, als wäre die Sonne aufgegangen.

Darauf las der Königssohn viele Vogelexkremente zusammen. Er band sie in ein Bündel und machte sich von dort aus auf den Weg, so bald der Morgen graute. Er ging und ging und kam nach jener Stadt Vijaipur, in welcher der elende Barbier wohnte. König Śrīcandra, welcher in ihr herrschte, war vom Aussatz befallen, und darum ertönte in der Stadt ohne Unterbrechung die Trommel: „Wer den König von seinem Aussatz befreit, dem gibt er sein halbes Königreich und vermählt ihm außerdem seine Tochter." Der Prinz berührte die Trommel; er neigte sich grüßend vor dem König: „Herr, diese Krankheit werde ich vertreiben;[2]) aber dein Wort mußt du halten." Der König sagte: „Meinem Worte darfst du glauben." „Herr, ich bereite schon das Heilmittel." Da freute sich der König. Der Königssohn holte Sandelholz, verrieb es mit dem Miste des Vogels und strich es dem König auf den Leib. Am achten Tage war des Königs Leib wie Gold geworden. Der König gab dem Prinzen nebst einer Summe Geldes sein halbes Königreich und vermählte ihm seine Tochter Ratnasundarī. Er wies ihm eine Wohnung an, und die [junge] Frau genoß mit ihrem Gemahl ihr Liebesglück.

So standen die Dinge, als eines Tages des Königs Schwiegersohn hoch zu Roß nach des Königs Hofe ritt. Bei dieser Gelegenheit sah und erkannte er jenen Barbier. Der Barbier erschrak. Darauf brachte der verworfene Barbier auf dem Markte ein neues Gerücht auf. Er sagte: „Hört, ihr Leute! Ich habe heut' des Königs Schwiegersohn gesehen. Der aber ist in meines Vaters Hause — Barbier gewesen!" Und nun verbreitete sich in der ganzen Stadt der Klatsch: „Des Königs Schwiegersohn ist ein Barbier!" Diese Geschichte hörte auch der Kanzler. Der Kanzler ging zum König und erzählte ihm, was er gehört hatte: „Vernehmt, o Herr, eine untertänige Mitteilung, die ich Euch zu machen habe. Des Kaufherrn Candra Schwiegersohn, der in unserer Stadt wohnt, sagt: ‚Des Königs Schwiegersohn ist unseres Hauses Barbier!'"

Als der König das hörte, ward er tief betrübt. Darauf sagte der König: „Durch diesen Schwiegersohn ist meine Tochter einer Dirne gleich geworden." Darauf ersann er eine List, ihn umzubringen. Er ließ einen Caṇḍāla kommen: „Hör', Caṇḍāla! Geh in den Pferdestall und mach dort eine Pfanne siedenden Öls fertig. Kommt jemand zu dir und fragt dich: ‚Hast du den Auftrag ausgeführt?' so wirfst du ihn sofort in die Pfanne." Nachdem der Caṇḍāla des Königs Befehl erhalten hatte, ging er in den Pferdestall und kochte das Öl.

Inzwischen war des Königs Eidam vor den König getreten, um ihm seinen Gruß zu entbieten. Der König sagte zu ihm: „Lieber Schwiegersohn! Geht allein und richtet mir einen Auftrag aus. Im Stall ist ein Caṇḍāla. Den fragt gütig

---

[1]) Vgl. Pañcākhyānavārttika, Nr. 9 und Nirmala Pāṭhakas Pañcatantra III, 7 (Das Pañcatantra, s. G. u. s. V., S. 127 f. und S. 279).

[2]) Im Text steht das Grundverb statt des Kausativums. S. oben S. 149, Anm. 3.

und freundlich:[1]) ,Hast du den Auftrag ausgeführt, den dir der König gegeben hat?' Dann kommt Ihr wieder!" Als er seines Schwiegervaters Worte gehört hatte, ging er, um den Caṇḍāla zu fragen.

Während er seines Wegs dahinging, trat er aus Liebe zu seiner Frau in sein Haus. Drinnen sagte er zu ihr: „Ich komme, sobald ich einen Auftrag ausgeführt habe, den der König mir gegeben hat." Seine Frau sagte: „Heute, o Herr, ist Sonnabend. Bleibt und badet erst. Dann mögt Ihr gehen." Er badete; er handelte der Weisung seiner Frau nicht entgegen; er setzte sich nieder zum Massieren. Das Baden aber kostete Zeit.

Inzwischen hatte jener verworfene Barbier von dem Auftrag gehört, den der König gegeben hatte. Da freute er sich sehr. Um sich danach zu erkundigen, ging der Barbier vor Freude mit brennendem Herzen in den Stall. Er fragte den Caṇḍāla: „Hört, Caṇḍāla! Habt Ihr den Auftrag ausgeführt, den Euch der König gegeben hat?" Da hob der Caṇḍāla den Barbier auf und warf ihn sofort in die Pfanne.

Darauf kam auch der Schwiegersohn und fragte. Da sagte der Caṇḍāla: „Jawohl hab' ich ihn ausgeführt!" Der Eidam ging zu seinem Schwiegervater: „Das Geschäft ist besorgt!" — König und Kanzler staunten. Schnell lief der König in den Stall. Als er hinsah, schmorte des Kaufherrn Schwiegersohn in der glühenden Pfanne. Darauf fragte er seinen Eidam, und dieser erzählte ihm alles, was er bisher erlebt hatte. Er erzählte, indem er den ganzen Zusammenhang klarlegte.

Der König sagte: „Den Guten wird nur Gutes zuteil, den Übeltätern geht's nur übel." Als der König die ganze Geschichte gehört hatte, ward er froh. Er nahm die Glückwünsche dafür entgegen, daß sein Eidam noch lebte; ein mächtiges Fest ward gefeiert, und in der Stadt wurden Geschenke verteilt.[2])

Sodann sandte der Schwiegersohn eine Botschaft an seinen Vater. Als der Vater Nachricht von seinem Sohne Jayvant[3]) erhielt, zog er mit großem Gefolge aus, ihn zu besuchen. Sie kamen zusammen, König Jayvant[4]) mit dem Prinzen Śrīvant. König Śrīcandra bewirtete den König Jayvant auf's beste. Über die Vermählung war Jayvant sehr erfreut.[5])

Darauf schenkte König Śrīvant seinem Eidam und seiner Tochter viele Rosse, Elefanten, Sklavinnen, Wagen, Geschmeide und Gewänder; und nachdem er sein halbes Reich verschenkt hatte, entließ er den König Jayvant. Dieser lud die junge Frau und seinen Sohn ein und zog mit ihnen nach seiner Stadt Sudarpur. Prinz Śrīvant erzählte seinem Vater seine ganze Geschichte. Darauf sagte der Sohn zum Vater: „Lieber Vater, wer der Alten Rede nicht befolgt, der muß viel Unglück erdulden; wer mit einem Menschen aus niederer Kaste Freundschaft schließen wird, der wird viel Unglück erdulden. Der Verkehr mit guten Männern schlägt immer gut aus."

König Jayvant und Prinz Śrīvant wurden sehr glücklich.

---

[1]) *sai* steht wohl für guj. *save* 'favourably disposed'.

[2]) *vaddhāī* eigentlich „Geschenke, die der Überbringer einer guten Nachricht erhält".

[3]) Am Anfang der Erzählung heißt er Śrīvant, wie im folgenden.

[4]) Am Anfang der Erzählung Vijaivant.

[5]) Oder, wenn *vivāyāṃ* für *vibhāyāṃ* stehen sollte: „Am nächsten Morgen herrschte große Freude".

ÜBER DIE ÄLTERE AUFFASSUNG DER UPANIṢAD-LEHREN.

Von Hermannn Jacobi in Bonn.

Es steht jetzt fest, daß die alte traditionelle Auffassung der Upaniṣad-Lehren, die Badarayaṇa in den Brahma Sūtras systematisiert hat, sich wesentlich von derjenigen unterschied, welche 'Saṃkara in seinem berühmten Bhāṣya und andern Werken zum Ausdruck gebracht hat. Thibaut in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Vedānta Sutras (SBE. vol. XXXIV), Colonel Jacob in derjenigen zu seiner Ausgabe des Vedantasara (Bombay [2] 1912, p. VII ff.), V. A. Sukhtankar in seiner Dissertation, the teachings of Vedānta according to Rāmānuja (Wien 1908, WZKM. p. 8 ff.), haben diese Ansicht mit verschiedenen, einleuchtenden Beweisen begründet. Ich selbst habe nachzuweisen gesucht, daß Bādarāyaṇa kein Anhänger des Māyāvāda gewesen sein kann (JAOS. vol. XXXIII, p. 51 ff.). Seitdem fand ich, daß sich aus einer Stelle in 'Sabarasvāmin's Bhāṣya zum Mīmāṃsā Darśana I 5 (Bibl. Ind. p. 19 l. 3 — p. 24 l. 9) weitere Anhaltspunkte über die vor 'Saṃkara geltende Auffassung der Upaniṣad-Lehre gegewinnen lassen. Es handelt sich in dieser Stelle um die Widerlegung der buddhistischen Ansicht, daß der *ātman* identisch mit *vijñāna* sei, und zwar ist hier, wie nachdrücklich hervorgehoben sei, von den Einzelseelen, deren Vielheit vorausgesetzt ist, nicht von der Allseele, die Rede.[1]) 'Saṃkara hat im Bhāṣya zu B. S. III 3. 53, in dem *prakaraṇa* über das *ātmāstitva*, auf jene Stelle bezug genommen; er sagt

[1]) In diesem Sinne behandelt auch Kumārila die Frage in dem entsprechenden Abschnitt (*ātmavāda*) des 'Slokavārttika (Ganganātha Jhā's Übersetzung B. I., p. 382).

dort: „Und aus unserer Stelle hat der Ācārya 'Sabarasvāmin (den „Beweis für die Existenz der Seele) entnommen und in dem von den „Erkenntnismitteln handelnden Abschnitt (M. S. I 5) dargestellt. Daher „kommt es auch, daß der Bhagavān Upavarṣa im ersten Lehrbuche „(Pūrvā Mīmāṃsā), da wo er die Existenz der Seele darzulegen hatte, „sich der Sache enthebt mit den Worten: im 'Sārīraka werden wir „es auslegen." (nach Deussen's Übersetzung mit einzelnen Veränderungen). Diese Bemerkung 'Saṃkara's habe ich JAOS. XXXI, p. 17 f. besprochen und daraus den Schluß gezogen, daß zu 'Sabarasvāmin's Zeit Pūrvā und Uttara Mīmāṃsā noch ein System bildeten, während später, nach Kumārila und 'Saṃkara, sie sich gegenseitig ausschlossen.

Ich gebe nun zunächst einen Teil der angezogenen Stelle (p. 22 l. 7 — p. 23 l. 12) in möglichst sinngetreuer Übersetzung wieder:

„(Der Gegner, ein Buddhist[1]) sagt: 'Wenn das erkennende „Prinzip (*vijñātṛ*) etwas anderes ist als das Erkennen (*vijñāna*), „dann möge man es von letzterem gesondert zeigen als was und „wie es ist. Aber man kann es uns nicht zeigen; darum ist dieses „von jenem nicht verschieden.' Hierauf erwidern wir folgendes. „Die Seele ist sich ihrer selbst bewußt und kann nicht von einem „andern gesehn werden; wie könnte sie also gezeigt werden? Wie „nämlich ein Sehender selbst die Farbe sieht, sie aber einem andern, „Blindgeborenen, nicht zeigen kann, (wodurch auch erhärtet wird, „daß) der Schluß vom Nicht-gezeigt-werden-können auf die Nicht-„existenz des betreffenden Dinges keine allgemeine Gültigkeit hat, „ebenso nimmt man auch sich selbst (seine eigene Seele) wahr, kann „aber seine Seele nicht einem andern zeigen; denn obschon die „Seele sehend ist, hat sie doch nicht die Fähigkeit eine andere zu „sehn; die letztere nimmt ebenfalls sich selbst wahr, nicht aber „eine andere Seele. Und in dem Sinne lautet die Schriftstelle „(Bṛhadāraṇyaka 4, 3, 6): „Wenn die Stimme verstummt ist, was „dient da dem Menschen als Licht? Dann dient er sich selbst als „Licht, o Großfürst! So sprach Yājñavalkya." Und dafür, daß „(eine Seele) nicht von einer andern wahrgenommen wird, zeugt „die Schriftstelle (ib. 3, 9, 26): „er ist ungreifbar; denn er wird „nicht ergriffen"; gemeint ist „von einem andern wird er nicht

[1]) Dieser Buddhist ist wahrscheinlich ein 'Sūnyavādin und kein Vijñānavādin, siehe JAOS. XXXI, p. 24.

„ergriffen"; denn es ist von ihm gesagt, daß er sich selbst als „Licht dient, in der Schriftstelle (ib. 4, 3, 9): „dann (im Traum) „dient er sich selbst als Licht." — Hinsichtlich des Mittels, wodurch „einem andern über die Seele Mitteilung gemacht werden kann, „haben wir die Schriftstelle (ib. 3, 9, 26): „Er aber der Ātman ist „nicht so und so, so sprach er (*sa eṣa neti neti ātmeti hovāca*)" d. h. „man kann nicht zeigen, wie er sei. Die Negierung alles dessen, „was ein anderer sieht, ist das Mittel, die Seele zu demonstrieren. „Der andere sieht den Leib; vermittelst desselben wird sie demon- „striert, (indem man ihm sagt): ‚der Leib ist nicht die Seele, es „gibt etwas vom Leibe verschiedenes, und das ist die Seele'. So „wird sie durch die Negierung (ihrer Identität mit dem) Leib „demonstriert. Ebenso sind die Lebenshauche etc. nicht die Seele; „durch die Negierung (ihrer Identität mit) diesen wird sie als etwas „von ihnen verschiedenes demonstriert. Ebenso erkennt man Lust „und Leid etc., die ein anderer empfindet, durch ihre Symptome; „auch die sind nicht die Seele. Also wird durch die Negierung „(ihrer Identität mit) ihnen sie als etwas von ihnen verschiedenes „demonstriert. Der selbst-sehend ist, von dem ist die Seele (*puruṣa*) „nicht verschieden; das erschließt man aus dem Verhalten des „Menschen. Wenn nämlich jemand sich bemüht, die an einem vor- „hergehenden Tage halbvollendete Arbeit wieder aufzunehmen und „zu Ende zu führen, so schließt man aus diesem seinem Verhalten, „daß er in Beständigkeit das Unbeständige erkennt."

Die Lehre, welche hier 'Sabarasvāmin gegen den Buddhisten verteidigt, ist, daß jede Seele (*ātman* oder *puruṣa*) sich selbst direkt wahrnimmt, keine aber eine andere wahrnehmen könne; jede Person hat ihre eigene Seele, die verschieden ist von allem, was von der betreffenden Person direkt oder indirekt Gegenstand der Erfahrung eines Andern wird, und daher nur so demonstriert werden kann, daß man sie als nicht identisch mit all diesem erklärt. Das Auffällige bei dieser Auseinandersetzung ist, daß der berühmte im Bṛhadāraṇyaka viermal wiederkehrende Text *sa eṣa neti neti ātmā agṛhyo na hi gṛhyate* etc., in dem wir uns mit 'Saṃkara gewöhnt haben, die Statuierung des brahma als Allseele zu sehn, von 'Sabarasvāmin als Beweis für das Bestehen der einzelnen Seelen als Einzelseelen gebraucht wird. Natürlich gebraucht sie 'Saṃkara nicht zu diesem Zwecke in seinem Bhāṣya zu B. S. 3, 3, 53 f.; er führt dort den Beweis rein philosophisch nicht gegen die Buddhisten, sondern gegen die Cārvākas,

ohne überhaupt eine Schriftstelle zu zitieren. Woher hat nun 'Sabarasvamin seine Argumentation? Vermutlich vom Bhagavan Upavarṣa, der ja sowohl die Pūrvā, wie die Uttarā Mīmaṃsa kommentiert hat. Aber wie dem auch sein möge, jedenfalls ergibt sich aus 'Sabarasvāmin's Ausführungen, daß in der älteren Mīmāṃsāschule die Lehre vom brahma nicht den Glauben an das Bestehen der individuellen Einzelseelen ausschloß, und zwar an ein ewiges Fortbestehen derselben. Letzteres ergibt sich nicht nur aus dem p. 21 zitierten *aśīryo na hi śīryate*, sondern noch aus einem andern Schriftwort, das 'Saṃkara ebenfalls auf die Allseele bezieht.

Der buddhistische Gegner hatte sich nämlich für seine Behauptung, daß, weil die Seele identisch mit dem *vijñāna* sei, die *skandhaghana's* ein reines Nichts (*śūnya*) seien, auf Bṛhadāraṇyaka 4, 5, 12 (Mādhyandina Rezension) berufen: *vijñānaghana evai 'tebhyo bhūtebhyaḥ samutthāya, tān eva anuvinaśyati; na pretya saṃjñā'sti* (p. 21). Hierauf erwidert 'Sabarasvāmin (p. 24): „Nach dem Einwand (der „Maitreyī) '*atrai' va mā bhagavān mohāntam apīpadat'* (in dieser „Beziehung hat der Erhabene mich in die größte Verwirrung gestürzt) „weist er es zurück, sie verwirren zu wollen, und erklärt es folgen-„dermaßen: *na vā are moham bravīmi, avināśī vā are 'yam ātmā „'nucchittidharmā; mātrāsaṃsargas tv asya bhavati* (Ich spreche, o „Beste, nichts was Verwirrung bringt. Unser Selbst geht nicht zu-„grunde und unterliegt nicht der Vernichtung; es tritt aber in Ver-„bindung mit dem Stoff.“[1]) Darum ist die Seele nicht identisch mit „dem Erkennen (*vijñānamātram*).“

Da 'Sabarasvāmin in dem ganzen Abschnitt nur von der Einzelseele handelt, so muß er auch hier *avināśī anucchittidharmā* als Attribute der Einzelseele gefaßt haben. Nach der Ansicht, die er vertritt, lehren also die Upaniṣads das ewige Fortbestehen der Einzelseelen als solcher. Über ihr Verhältnis zum brahma erfahren wir weiter nichts. Aber da 'Sabarasvāmin nach 'Saṃkara's Zeugnis seinen Beweis für die Existenz der Seele aus der Uttara-Mīmāṃsā entlehnt hat, so muß er auch das brahma als Urgrund der Dinge anerkannt haben; denn ohne *brahmajijñāsā* ist die Uttara-Mīmāṃsā undenkbar. Daraus ergibt sich für die ältere Auffassung der Upaniṣadlehre: die Einzelseelen gehen aus dem brahma hervor und sind mit ihm wesenseins, aber sie gehen

---

[1]) Böhtlingk übersetzt die letzten Worte unrichtig: 'es besteht aber aus einem Gemisch von kleinen Teilchen'!

nicht, wie 'Saṃkara lehrte, bei der Befreiung unterschiedslos in ihm auf; sondern sie haben ewige Existenz. Dieselbe Ansicht vertraten Rāmānuja und andere Gegner 'Saṃkara's. Ob es auch der Sinn der Upaniṣads, namentlich auch der Lehren Yājñavalkya's ist, bleibe dahingestellt; aber das scheint mir kaum noch bezweifelt werden zu können, daß man ursprünglich in diesem Sinne die Upaniṣads verstand und die von 'Saṃkara so glänzend durchgeführte Lehre erst verhältnismäßig spät aufgekommen ist.

THE DEVELOPMENT OF EARLY HINDU ICONOGRAPHY.

By A. A. Macdonell, Oxford.

The more the Rigveda is investigated in detail, the more it is found to be, apart from language and religion in general, the source to which the beginnings of many individual conceptions, beliefs, myths, and institutions of later times can be traced and without which they could not be explained or fully understood. Let us consider whether this is the case in regard to certain features characteristic of the post-Vedic gods in literature and art.

Though the hymns of the Rigveda contain very numerous references to the physical appearance of the gods, they afford no evidence that any deity was as yet iconographically represented.[1]) It is only natural that this should have been so. For at a time when many of the gods such as Sky (Dyaus), Sun (Sūrya), Dawn (Uṣas), Fire (Agni), Wind (Vāta), were still felt to be personifications of natural phenomena, the vagueness with which their outward form must have been conceived, apart from those phenomena, would have precluded any definite anthropomorphic representation of them, even if art had at so early a period been sufficiently advanced to render such representation possible. For, as Yāska remarks, what is seen of the gods is not anthropomorphic at all. Their physical form is, nevertheless, already conceived in the RV. as anthropomorphic, though in a somewhat shadowy way. Thus various individual deities are

[1]) One or two passages of the RV. seem to allude to some kind of symbol or possibly a rude image. Cf. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 155. Images seem to have first been made in the Sūtra period. They were known in the second century B. C., to Patañjali and most probably also to Pāṇini. Cf. Sten Konow, *Indian Antiquary*, 38, p. 149.

[2]) *Nirukta*, VII, 4.

described as having head, face, mouth, cheeks, eyes, hair; shoulders, breast, belly; arms, hands, fingers, feet. But these parts are often mentioned only figuratively, as illustrating the activities of the gods to whom they are attributed.

Thus the tongue and limbs of Agni simply denote his flames; the arms of Sūrya are merely his rays, and his eye is only an allusion to the sun's disc. The arms and hands of others are chiefly referred to as holding their weapons. Two or three of the gods are again described as capable of assuming all forms (*viśvarūpa*). Some of the predecessors of Yāska held the view, as he tells us,[1]) that there were only three deities: Agni on earth, Vāyu or Indra in air, Sūrya in heaven, each of these having various appellations according to differences of function. There is a hymn of the RV. (VIII, 29) which in this connexion is particularly interesting, because each of its ten verses describes a different deity, leaving the name in every case to be guessed. Thus, one is a sage, occupying the place of sacrifice among the gods (Agni); another holds the thunderbolt wherewith he slays the Vṛtras (Indra); another, fierce, with healing remedies, bears a sharp weapon in his hand (Rudra); another takes three strides (Viṣṇu); two drive, accompanied by a single maiden, with winged steeds (the Aśvins and Sūryā). In no instance is any bodily part except the hand mentioned, but only an activity or a weapon. The outward shape of the gods in the RV. thus shows a lack of definiteness and individuality, and references to their form tend to differentiate their personality by the weapons they hold in their hands, or by the animals that draw their cars, as tokens of identity.[2]) This vagueness in the conception of their personality still prevailed long after the period of the Saṃhitās, even down to Yāska's time.

If we turn to post-Vedic literature for the earliest evidence of the view then held regarding the outward form of the gods, we find a somewhat detailed account of four important deities, the guardians of the quarters (*lokapālaḥ*), Indra, Varuṇa, Agni, Yama, in an archaic episode of the *Mahābhārata*, the story of Nala. Even here they are individualized only by their functions or activities (IV, 9. 11), not by their physical appearance. They have normal human figures, for Nala does not recognize what they are and has to be told that they

[1]) *Nirukta*, VII, 5.

[2]) The *Bṛhaddevatā* (IV, 143) observes that a god is to be recognized as an object of praise by his weapon (*āyudha*) or his vehicle (*vāhana*).

are gods (III, 2—4). They are differentiated from Nala only by six general divine attributes which are in no respect dependent on any deviation from the ordinary human form. It is by these traditional (IV, 14) attributes (*liṅgāni*) that Damayantī endeavours to distinguish the gods from men. The six divine characteristics are the following: the gods are free from dust; they do not wink; they have the power of hovering in the air; they cast no shadow; their garlands do not fade; they are free from sweat (V, 24—26).

Let us pause to inquire whether any of these attributes can be traced back to the RV.

The word *areṇú*, 'dustless', which occurs eight times in that Saṃhitā, is always connected with the gods. Once it is used alone to designate them: *áśvaṃ ná vājínam areṇávo yám átnata*, 'whom like a vigorous steed the dustless ones have despatched' (X, 143, 2). The Maruts are dustless: *areṇávo marútaḥ* (I, 168, 4); their golden cars are dustless (VI, 66, 6), and they speed through the air with dustless teams (VI, 62, 6). The kine in the stalls of Mitra and Varuṇa are dustless (I, 151, 5). The ancient paths of Savitṛ in the air (*antárikṣe*) are dustless (I, 35, 11), and the winged steed of the sun speeds through heaven by dustless paths (I, 163, 6). Indra shines free from dust (I, 56, 3).

The term 'unwinking'[1]) is applied in the RV. both to the gods in general and to several individual gods. Thus the gods who survey men without winking have obtained immortality (X, 63, 4). Agni protects children and kine without winking (I, 31, 12), and he is implored to protect children with unwinking guards (I, 143, 8). Indra is called 'unwinking' (X, 103, 1. 2). It is however the Ādityas, Mitra and Varuṇa, who are oftenest thus described. The Ādityas sleep not nor wink (II, 27, 9). Mitra and Varuṇa protect without winking (VII, 61, 3). Mitra regards men without winking (III, 59, 1); and Varuṇa, Mitra, Aryaman guide unwinkingly (VII, 60, 7). In all these passages the expression is of course a figurative one; but like many other terms used by the Vedic poets it came to be understood literally[2]) in later times.[3])

[1]) *a-nimiṣá* adj., *á-nimiṣant*, part., 'unwinking', *á-nimiṣā* and *ánimeṣam*, adv. 'without winking'.

[2]) A good example of this is the epithet *sahasrākṣa*, 'thousand-eyed' applied figuratively to Indra in the RV., but explained in a very concrete manner in a Purānic myth: see Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology*, p. 125.

[3]) 'Unwinking' as a divine attribute appears in Buddhist literature also. Thus the *Nidānakathā* relates how the Bodhisattva remained for a whole week

The notion that the gods had the power to remain suspended in the air appears in the RV. Thus Varuṇa is described (V, 85, 5) as he 'who standing in the air (*tasthivāṅ antárikṣe*) has measured out (*vi mamé*)[1] the earth with the sun as with a measure' (*mánena*). This idea would, indeed, naturally result from the belief, constantly stated in the RV., that the gods drive through the air in their cars.

It is somewhat uncertain whether shadowlessness is already regarded as a divine attribute in the RV. It may be so in an obscure hymn in which a steed, apparently identified with Agni, is described as *achāyá*, 'shadowless' (X, 27, 4).[2]

The notion that the gods were adorned with garlands already appears in the RV., for the Aśvins are spoken of (X, 184, 2) as wearing a garland of blue lotuses (*púṣkara-sraj*). The conception that such garlands were always fresh would have been natural enough; but it never happens to be expressed in the Saṃhitās.

But this somewhat subordinate trait may very well have been added by the epic poet himself as parallel to 'dustlessness', with which it is coupled in the compound *hṛṣitasrag-rajohīnāḥ* (V, 25). This idea also occurs elsewhere in the later literature. Thus in a Purānic account of the birth of Lakṣmī from the ocean of milk, that goddess receives a garland of never-fading flowers.[3]

Freedom from sweat as a divine attribute cannot, I think, be traced, in the Saṃhitās. Sweat (*svéda*), rarely mentioned in the RV., is only twice associated with gods. The Maruts are said to have turned their sweat into rain (V, 58, 7) and their epithet *svédañji*, 'dripping with sweat', expresses the same thing (X, 67, 6). This at first sight seems an exact contradiction of the epic attribute. It is,

---

facing the east without winking. Cf. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, 2, 1, p. 151. In Pāli, *animiso*, used as a substantive, means a god.

[1]) The verb *vi-mā* is often used in the RV. to express the traversing of the air by the gods. *Vimāna*, the noun derived from it, is in several passages similarly employed; e. g. *rajaso vimānaṃ saptacakraṃ ratham* (II, 40, 3), 'the seven-wheeled car, the traverser of aerial space'. In post-Vedic literature the word *vimāna* acquired the concrete sense of 'aerial car'. In later times temples were occasionally built to represent such cars of the gods; for instance the famous shrine of the sun-god at Konārak in Orissa, which is designed as a car drawn by seven horses, and with twelve huge elaborately carved wheels. Cf. Vincent Smith, *History of Fine Art in India*, pp. 20, 194.

[2]) Cf. Jackson, in JAOS, April 1893, pp. XL, XLI, who compares *asaya* in *Yasna* LVII, 27.

[3]) Martin, *The Gods of India*, 1914, p. 104.

however, only a poetical way of alluding to the rain which the Maruts are frequently described as shedding. It has in reality no bearing on the question whether the gods were regarded as exempt from the human frailty of sweating or not.

From the above remarks I think it is clear that of the six general characteristics attributed to the gods in the epic three or four, at any rate, are to be found in the Rigveda.

A new and startling feature in the delineation of the gods confronts us on examining other parts of the *Mahābhārata*, the *Rāmāyaṇa*, the *Purāṇas*, and classical Sanskrit literature. Here we suddenly find the most important deities described as having four arms and one of them also as having four heads. The same monstrosity appears in the earliest sculptures of Hinduism from about the 5th cent. A. D. and has remained a characteristic of the iconography of that religion. This new feature is most conspicuous in the three deities of the Hindu Trinity, Brahmā, Viṣṇu, and Śiva. All three have four arms, which hold the symbols distinctive of the respective god. But it is characteristic of Brahmā to have four heads as well, his regular epithets being *catur-ānana* and *catur-mukha*,[1] 'four-faced'. Iconographically also he is regularly represented with four heads and with four hands, in which he holds a spoon, a rosary, a waterpot, and a MS. of the Veda as his appropriate symbols. Viṣṇu's characteristic epithet is *catur-bhuja*, the 'four-armed'.[2] In his four hands he holds as symbols a wheel (*cakra*),[3] a conch (*śaṅkha*), a club (*gadā*), and a lotus (*padma*). Besides, he wears the Kaustubha[4] jewel on his breast. In sculpture he is always represented with four arms, but never with more than one head.[5]

Śiva, like the two other members of the Trinity holds the symbols of his identity in his hands:[6] a trident,[7] a bow,[8] a drum, and

---

[1]) *Catur-mukha* is also occasionally applied to both Viṣṇu and Śiva (see PW.), probably owing to the mutual identifications connected with the Trimūrti.

[2]) It is also extended to his Avatār Kṛṣṇa and (in *Rām.* I, 45, 42) even to his wife Padmā-Lakṣmī.

[3]) A symbol of the sun in the RV.: see *Vedic Mythology*, p. 155.

[4]) Explained by A. Kuhn as the Sun: *Entwicklungsstufen*, 116; cf. *Vedic Mythology*, p. 39.

[5]) But on coins he sometimes seems to have 5 heads: see Whitehead, *Catalogue of coins in the Panjāb Museum, Lahore*, vol. 1, p. 208, no. 209.

[6]) In sculpture these symbols vary to some extent (also in the case of Viṣṇu and Brahmā), and one or two of the hands are occasionally empty.

a club.[1]) He too is never represented with more than one head either in literature or in sculpture.[2]) He also has the epithets 'three-eyed' (*trilocana*)[3]) and 'blue-throated',[4]) and is described as dwelling on Mount Kailāsa[5]) and as wearing the skin of a tiger, an antelope, or an elephant.[6]) Śiva is the deity of whom we have the earliest concrete representation with four arms, dating from the first century A. D.[7])

In course of time the number of arms came to be increased in Hindu iconography. Several illustrations of this are supplied by the marvellous monolith Śiva temple, at Ellora, called Kailāsa, which dating from the eighth century A. D.[8]) is a veritable museum of contemporaneous images of Hindu gods. Here Śiva is at least once[9]) represented with eight arms. Elsewhere Viṣṇu occasionally appears with the same number, and Śiva, as a dancing figure, with as many as sixteen.[10]) Some of the Avatārs of Viṣṇu are also occasionally found with more than four arms in sculpture: his Trivikrama form with six, and his Man-Lion incarnation with eight.[11]) The god of war, Skanda or Kārttikeya, who already bears the epithet *ṣaḍānana*

[7]) This is the most distinctive of Śiva's symbols. It is also a Buddhist emblem, frequently represented in the earliest sculptures: cf. Vincent Smith, *op. cit.*, pp. 76, 122.

[8]) The bow is Rudra's usual weapon in the RV.: *Vedic Mythology*, p. 74.

[1]) Called *khatvaṅga*; hence Śiva's epithet *khatvaṅgadhara*.

[2]) In some of the Kośas the epithets *pañcānana* and *pañcamukha* 'five-faced', are applied to Śiva, but he seems never to be represented thus in actual literature or in sculpture. Modern Hindu artists sometimes represent him with five heads; see Martin, *op. cit.*, pp. 176 f.

[3]) This later trait is probably connected with his epithet *tryambaka* (explained as 'three-eyed'), which already seems to refer to Rudra in the RV. (and is applied to him in VS. and ŚB.) and which appears really to mean 'having three mothers' (cf. *trimātṛ*): see *Vedic Mythology*, p. 74.

[4]) This epithet (*nīlagrīva*) is already applied to Śiva in VS. XVI, 7. It may be allied to *nīlapṛṣṭha*, 'blue-backed', an epithet of Agni in the RV., in allusion to the dark colour of columns of smoke. Later a myth was invented to account for the colour of Śiva's throat.

[5]) This is a localization of the trait that Śiva dwells in the mountains (VS. XVI, 2—4).

[6]) Śiva is already described in VS. III, 61; XVI, 51 as clothed in a skin.

[7]) See below, p. 165, note 6.

[8]) See Vincent Smith, *op. cit.*, p. 39.

[9]) I have a photograph of one such figure at Ellora.

[10]) I have two photographs of Śiva represented thus.

[11]) I have two such photographs.

'six-faced', in the Epic, is represented in later sculpture with six heads and twelve arms, and seated on his Vāhana, the peacock.[1]) The demon Rāvaṇa, who is described as ten-headed in the epics,[2]) appears in the Kailāsa temple with a large number of heads[3]) and ten arms.

Several Hindu deities are, however, never represented in early times with more than one head and two arms. In the sculptures their identity is sufficiently indicated by the animals with which they are connected. Thus Indra may be recognised by the elephant Airāvata on which he rides.[4]) Sūrya was sufficiently distinguished by the seven steeds drawing his car. The goddesses Gaṅgā and Yamunā are represented, with normal human form, as standing respectively on a crocodile (*makara*) and a tortoise.[5]) Similarly the goddess Lakṣmī, when portrayed apart from her husband Viṣṇu, has an ordinary female form seated between two elephants.[6])

It cannot be stated with precision when the notion of many heads and arms as characteristic of the gods first began to be applied in Hindu iconography. Nevertheless the period in which this novelty was introduced must lie within the comparatively narrow limits of little more than a century. Literary evidence shows that by the second century B. C., in Patañjali's time, images of the gods were becoming familiar. Sculptural evidence shows that by about 150 B. C.[7]) the figure of the Hindu goddess Lakṣmī, represented with normal female shape, had already attained the well-established type which it has preserved ever since all over India. The goddess appears sitting or standing on a lotus and holding a lotus in each of her two hands, while two elephants, one on each side, water them from pots held in

---

[1]) I have a photograph of such a figure.

[2]) See *daśakaṇṭha, daśakandhara, daśamukha, daśavadana, daśānana* in PW.

[3]) It is difficult to made out the exact number intended.

[4]) In the RV. Indra is several times mentioned as carrying a hook (*aṅkuśa*): this word later acquired the sense of elephant-goad. It was this perhaps, that led to an elephant's being assigned to Indra as a Vāhana. In modern times Indra too is depicted with four arms; see Martin, *op. cit*, p 49.

[5]) At Muttra on the Jumna tortoises may be observed swimming about in the river close to the temple steps leading down to the water.

[6]) Modern Hindu artists depict Lakṣmī with four arms as she rises from the ocean of milk; see Martin, *op. cit.*, p. 99.

[7]) The probable approximate date of the Sānchī gateways. Cf. Vincent Smith, *op. cit.*, p. 74.

their uplifted trunks.[1] She is thus represented in the earliest Buddhist sculptures, at Sānchī and elsewhere. But we know from numismatic evidence that while Śiva, already associated with a bull, a trident, and a skin, was still portrayed as a two-armed deity[2] in the reign of Kadphises II[3] (after the middle of the first century A. D.), four-armed figures of Śiva begin to be common,[4] beside those with two arms,[5] in the reign of his successors Kaniṣka, Huviṣka and Vāsudeva.[6]

Are we to suppose that the Hindu artists when they began to represent the gods in stone or metal, were in any way following the tradition of the Vedic texts in giving some of them four arms and one or more of them several heads?

An examination of the RV. shows that every description there given of the outward shape of the gods indicates that they were vaguely imagined to have the normal human form with one head and two arms. Indra is often mentioned as holding the bolt (*vajra*) in his two arms.[7] Savitṛ is also spoken of as having two arms.[8] Pūṣan has two hands,[9] and Rudra, the early form of Śiva, possesses two arms.[10] Even in the case of pairs of gods, two arms only (of course with reference to each nember of the pair), are mentioned. Thus the Aśvins act with their two arms[11] and Mitra-Varuṇa stretch

---

[1]) That this was already a favourite figure about 150 B. C. is indicated by the fact there are no fewer than ten examples of it on the sculptured gateways at Sānchī.

[2]) See Rapson, *Indian coins*, Plate II, no. 11; Vincent Smith, *Catalogue of the Coins in the Indian Museum, Calcutta*, vol. 1, p. 68, nos. 1, and 6; Whitehead, *op. cit.*, vol. 1, pp. 183—185, nos. 31—33, 36—52.

[3]) His reign belongs to the second half of the 1st cent. A. D.

[4]) Vincent Smith, *op. cit.*, p. 70, nos. 9, 10; p. 74, nos. 67—71; p. 78, nos. 15—17; p. 80, nos. 37, 38; p. 82, no. 54; p. 83, no. 63; Whitehead, *op. cit.*, vol. 1, p. 187, nos. 65, 153, 154; 182, 183, 201; Rapson, *op. cit.*, Plate II, no. 12.

[5]) Vincent Smith, *op. cit.*, p. 75, nos. 72—78; p. 81, nos. 43, 45; p. 84, nos. 1—6; Whitehead, *op. cit.*, nos. 106—109; 110, 114, 150—152.

[6]) Thus though the four-armed type has become common, two-armed examples still appear down to the end of the second century according to the numismatic evidence. The earliest datable statue of Śiva (A. D. 458) represents the god with two arms.

[7]) I, 51, 7; 52, 8; 63, 2; 80, 8 etc.; VIII, 61, 18 (*ubhā te bāhū*).

[8]) *Bāhavā* II, 38, 2; *bāhū* IV, 53, 3, 4; VI, 71, 1, 5; VII, 45, 2; also VS. II, 5.

[9]) VS. I, 21 (*hastābhyām*).

[10]) VS. XVI, 1.

[11]) VS. I, 21 (*bāhubhyām*).

out their two arms.[1] Again Indra has one head and one mouth;[2] Rudra has one mouth and one tongue;[3] Agni has one tongue;[4] and the Brāhmaṇas often mention Viṣṇu's head (= the sun). The ancient artists therefore departed from the direct statements of the Rigveda regarding the heads and arms of the gods. In so doing they cannot be supposed to have been inspired by a mere taste for fantastic abnormities; for they never, for instance, represented any deity with more than two legs. We have seen that down to the time when images of them began to be made, the gods lacked individuality: it would consequently have been difficult to differentiate them iconographically. It is natural to assume that only the most important of the gods were represented at first; and we have noted that all the three leading deities have four arms, but only one of them four heads. It is therefore the four arms that are essential; and we have seen that they are regularly used for holding the symbols characteristic of the respective deity. The two extra arms thus appear to have been added for the practical purpose of indicating clearly the identity of the god represented. Nevertheless it may be doubted whether so unnatural a trait as the multiplication of arms and heads would have been introduced in Hindu iconography, had the ancient sacred literature contained no suggestion of such an abnormity.

The RV. as a matter of fact does apply to various gods epithets which might very well have lent themselves in later times to a literal interpretation. Owing to the very rudimentary anthromorphism of Agni his various activities and functions are especially often expressed by such terms. Thus he has two heads (IV, 54, 3), a description probably hinting at his twofold origin;[5] he is three-headed (I, 146, 1) and three-tongued (III, 20, 2), in allusion to his flaming on three altars; and he is seven-tongued (III, 6, 2) with reference to the conventional number of his flames. He is (I, 96, 6) four-eyed and faces in all directions (*viśvato-mukha*). Varuṇa (V, 48, 5) is four-faced (*catur-anīka*), and Bṛhaspati is seven-faced (IV, 50, 4). Agni has seven hands (IV, 54, 3), and the demon Uraṇa has 99 arms (II, 14, 4). The creator Viśvakarman (an earlier form of Brahmā) is

[1]) *Bāhavā* V, 64, 2; VII, 62, 5.
[2]) *Śīrṣan, āsan,* II, 16, 2; VIII, 96, 3.
[3]) AV. XI, 2, 6.
[4]) VIII, 72, 14 etc., though from another point of view (his flames) he has seven.
[5]) See *Vedic Mythology,* p. 94.

described (X, 81, 3) both as having arms on every side (*viśvato-bāhu*) and as facing in every direction (*viśvato-mukha*). The latter two epithets being taken literally, Brahmā was represented as both four-faced [1]) and four-armed.

The practical need of four arms being the same in the case of Viṣṇu and Śiva, these gods were similarly represented with them. But as there was no practical motive for several heads nor any Vedic suggestion of such a trait in their case, these two gods appear in sculpture with one head only. Owing to the frequency of the images of the leading deities and the extension of this new feature to several others, the possession of many arms and, to a less extent, of many heads came to be regarded as characteristic of divine beings.

This explains the intrusion of this abnormity of Hindu iconography into the art of Mahāyāna Buddhism during the last centuries of its existence in India. Thus a figure of Marīcī, goddess of Dawn, is represented with three heads and eight arms. [2]) A sculpture of Avalokiteśvara found at Udayagiri in Orissa, has four arms, though only one head, while another of the same Bodhisattva at Kanheri, near Bombay, has no fewer than eleven heads. This influence of Hindu inconography followed Mahāyāna Buddhism into other countries. Thus the goddess Chun-t'i is often seen in Chinese Buddhist temples represented with sixteen arms. [3]) Figures of Buddha himself have never been affected in this way. They have never deviated essentially from the type which, during the first century of our era, was fixed in th north-west of India and was later introduced thence into all the countries that have embraced the Buddhist faith.

A number of the Hindu gods are associated with some bird or animal regarded as the Vāhana or vehicle on which each is supposed to ride. Thus the vehicle of Brahmā is a *haṃsa* or goose, of Śiva a bull, of Viṣṇu the bird Garuḍa, of Indra an elephant, of Agni a he-goat, of Varuṇa a crocodile (*makara*). These Vāhanas are often

---

[1]) *Viśvato-mukha* would naturally have been understood to mean 'facing all points of the compass'. *Catur-mukha* is in the *Bhāgavata Purāṇa* (III, 8, 167) explained with reference to the points of the compass. The epithet *viśvato-mukha* is once applied to Agni in the RV. We accordingly find at least the native lexicographers assigning the epithet *catur-mukha* to Agni also.

[2]) See Vincent Smith, *op. cit.*, p. 188, who describes the figure as having *six* arms.

[3]) See Johnston, *Buddhist China*, London 1913, illustration facing p. 280.

represented in connexion with their particular deity in the early Hindu sculptures. They are common, for instance, in the carvings of the Kailāsa Śiva temple at Ellora. We have seen that on coins the bull is already associated with Śiva in the first century of our era. In sculpture the Vāhana is by itself sufficient to distinguish its deity from others. Thus Indra is recognizable by his elephant alone. A statue of the bull, called Nandī, placed outside a temple,[1]) in itself indicates that the shrine is sacred to Śiva.

The idea of associating a particular animal with a deity is by no means an invention of the post-Vedic phase of the Brahmin religion. In the RV. the cars of a number of deities are described as drawn by different animals. A list of ten such appears in a section of the *Naighaṇṭuka* (I, 15), which is incorporated in a versified form in the *Bṛhaddevatā* (IV, 140—44). Here the Vāhanas are thus assigned: to Indra two bay steeds (*harī*), to Agni ruddy steeds (*rohitaḥ*), to Āditya (the sun) fallow steeds (*haritaḥ*), to the Aśvins two asses (*rāsabhau*), to Pūṣan goats (*ajāḥ*), to the Maruts dappled mares (*pṛṣatyaḥ*), to Uṣas ruddy cows (*aruṇyo gāvaḥ*), to Savitṛ dun steeds (*śyāvāḥ*), to Bṛhaspati the cow Viśvarūpā, and to Vāyu teams of horses (*niyutaḥ*). Now though none of these Vāhanas appear connected with the post-Vedic deities with the exception of the (seven) horses of Sūrya, it cannot be doubted that the general idea of the gods having special Vāhanas is inherited from the RV. The substitution of other animals for nearly all the Vedic Vāhanas is probably due to the latter being exclusively conceived as drawing a car. In the iconography of the gods the car disappears,[2]) except in the case of Sūrya, chiefly no doubt because of its inconvenience for sculptural representation. The distinction of the various horses constituting half the Vedic Vāhanas, being dependent on colour, would moreover be lost in stone carving. Some of the new Vāhanas, though not inherited as such from the RV., are nevertheless connected with their respective deities in the RV. Thus Garuḍa, king of the birds, the later Vāhana of Viṣṇu, is the lineal descendant of the sun-bird *garutmān* or *suparnaḥ* of the RV.[3]) The he-goat of Agni, who has

[1]) Such a statue, for instance, appears in front of one of the rock-cut temples at Ellora and in a porch outside the Hoysaleśvara temple at Halebid in the state of Mysore.

[2]) But the aerial car as the *vimāna* remains as an adjunct of the gods in Sanskrit poetry.

[3]) Cf. *Vedic Mythology*, p. 152.

the epithets *chāga-ratha* and *chāga-vāhana*, 'he whose vehicle is a he-goat', in the native lexicographers, is probably connected with the goat (*aja*) which precedes the dead man when Agni in the funeral ceremony conducts the deceased to the gods.[3])

The above sketch is, I think, sufficient to show how many threads connect the iconography of Hinduism with the oldest monument of Indian literature. To treat them adequately in detail would require a volume of considerable size.

[3]) Cf. *op. cit.*, p. 165.

THE DATE OF THE ALLAHABAD STONE PILLAR INSCRIPTION OF SAMUDRAGUPTA.

By Andrzej Gawroński (Cracow.)

The important Allahabad stone pillar inscription of Samudragupta, containing a highly poetical panegyric on that monarch, bears no date. It has been thought posthumous by Mr. Fleet [1]) who was unable, however, to say more about the date of its composition. Bühler has shown [2]) that it belongs to the lifetime of Samudragupta and placed it somewhere between 375 and 390 A. D. [3]) Since then no attempt has been made to fix the date of our inscription within narrower limits; one thing only is clear: since Samudragupta is now generally supposed to have died about 375 A. D., [4]) Harisēṇa's panegyric must have been composed before that year. [5])

And yet, unless I am greatly mistaken, our inscription may be dated much more precisely. In fact, if we compare what the later

---

[1]) "It must have been engraved soon after the accession of" Candragupta II., Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. III (= CII. III) p. 4/5.

[2]) Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie, Wien 1890, p. 32/33.

[3]) Op. cit. p. 6. — An article of Bühler in JRAS. 1898 where apparently the same subject is treated, is known to me only through a footnote in Vincent A. Smith's Early History of India, 2nd ed. (Oxford 1908) p. 207, but it evidently repeats the former view of that scholar with regard to the date of our inscription.

[4]) V. A. Smith, op. cit. p. 275. This date is however purely approximative. The same scholar assigns our inscription to the year 360 A. D. op. cit. p. 268.

[5]) It is through mere inadvertence when Louis H. Gray, quite recently, follows Bühler in assigning the Allahabad inscription to the years 375—390 A. D., since he accepts Smith's chronology of the Gupta dynasty. See: Vāsavadattā, a sanskrit romance by Subandhu, translated etc. by —, New York 1913 (Columbia University Indoiranian series) pp. 30 and 9.

inscriptions of the early Guptas say of Samudragupta with what has been said of him by his court eulogist, we see at once that their standing list of epithets contains one important addition which does not yet appear on the Allahabad stone pillar. Let the reader judge for himself:

Samudragupta's epithets in later inscriptions [1]:	Corresponding passages in Hariṣēṇa's panegyric:
sarvarājōcchēttuḥ	see infra
pṛthivyām apratirathasya	*pṛthivyām apratirathasya* 24
caturudadhisalilāsvāditayaśasaḥ	cp. *sarvapṛthivīvijayajanitōdayavyāptanikhilāvanitalāṁ kīrtim* 29 and °*nikhilabhuvanavicaraṇaśrāntayaśasaḥ* 23
dhanadavaruṇendrāntakasamasya	*dhanadavaruṇēndrāntakasamasya* 26
kṛtāntaparaśōḥ	see infra
nyāyāgatānekagōhiraṇyakoṭipradasya	*anēkagōśatasahasrapradāyinaḥ* 25
cirōtsannāśvamēdhāhartuḥ etc. [2]	nothing like
mahārājādhirājaśrīsamudraguptasya	*mahārājādhirājaśrīsamudraguptasya*

This comparison shows clearly that four out of seven epithets which constantly recur in later epigraphical documents correspond very closely to the titles on the Allahabad column. Equivalents for two more of them viz. for *sarvarājōcchettā* and *kṛtantaparaśuḥ* may be easily supplied from the general tenor of the latter inscription. Indeed the first of the two epithets just named only sums up lines 17—24 and it is equally clear that *kṛtāntaparaśuḥ* is a poetical

[1]) Mathurā stone inscription of Candragupta II, CII. III No. 4 p. 26/27. Bilsad stone pillar inscription of Kumāragupta, CII. III No. 10 p. 43. Bhitari stone pillar inscription of Skandagupta, CII. III No. 13 p. 53 and one or two other inscriptions (partly illegible).

[2]) I omit the purely genealogical epithets which are the same in both series. — The later inscriptions do not speak of Samudragupta as an artist and man of letters; these personal accomplishments evidently were deemed of less importance as judged by the standard of an Indian ruler.

metaphor which contains nothing left unsaid by Hariṣēṇa. On the contrary the last epithet of Samudragupta met with in later inscriptions viz. *cirōtsannāśvamēdhāhartā* is wholly new. Although the author of the poetical panegyric on the great Gupta emperor dwells at length on the military exploits as well as personal endowments of his royal patron, yet — curiously enough — he never mentions that achievement which afterwards had become closely associated with the name of Samudragupta, viz. the reviving of the ancient rite of the horse-sacrifice which seems to have remained in abeyance ever since the days of Puṣyamitra (II century B. C.). Well, this is a case where full weight must be given to the argumentum ex silentio. And if Mr. Vincent A. Smith is right — as, in all probability, he is — in placing the performance of the horse-sacrifice by Samudragupta shortly after his return from the victorious campaign in the South,[1]) then indeed the true date of our inscription cannot remain doubtful, for it certainly falls within the short space of time between Samudragupta's return from his conquests and his celebration of the *aśvamēdha* i. e. somewhere about 345 A. D.[2]) or immediately after that year.

[1]) V. A. Smith, op. cit. p. 273.

[2]) V. A. Smith, The Oxford student's history of India, 2nd ed. (Oxford 1910) p. 55.

VÍ DUKṢAḤ IN ṚV. 7, 4, 7.

Von Karl Geldner in Marburg.

Im R i g v e d a lebt noch eine Fülle alter Worte, Wortbedeutungen und Formen, die nach ihm für immer aus der indischen Sprache verschwunden sind. Die Sprache des Rigveda trägt indische und vorindische Züge. Dieses sein Doppelgesicht beirrt oftmals das Auge des Erklärers. Wer als Philologe von der indischen Literatur an den Rigveda geht, hat naturgemäß für die indischen Züge ein schärferes Auge; wer als Linguist sich mit ihm beschäftigt, sieht die Dinge von der anderen Seite. Beide Richtungen sind notwendig, beide leiden an einer gewissen Einseitigkeit und beide werden im Einzelfall noch oft in Konflikt geraten. Manches Rätsel des rätselreichen Buches stellt uns geradezu vor die Wahl, ob wir es indisch oder indogermanisch lösen sollen. Das Wort, das ich gewählt habe, mag diesen Satz als Beispiel erläutern.

In 7, 4, 7 lesen wir:

ná śéṣo agne anyájātam asty
ácetānasya mā́ pathó ví dukṣaḥ.

Der Padapāṭha läßt die Form *dukṣaḥ* unverändert. Bekanntlich hat sich das bei Stenzler-Pischel § 25 gelehrte „Umspringen der Aspiration" im ṚV. noch nicht als allgemeine Regel durchgesetzt. Vielmehr liegt hier das Gesetz mit dem Formzwang noch im Kampfe. So werden von *guh* das Desid. *jugukṣatah* (8, 31, 7), aber der Aor. *aghukṣat* (5, 40, 8) gebildet, von *dah* die Formen *dákṣat* (1, 130, 8; 2, 4, 7), *dákṣi* (2, 1, 10), *dákṣu-* (2, 4, 4), *dakṣús-* (1, 141, 7) neben *dhákṣat, dhakṣi, dhakṣyán, dhā́k, dhákṣu* (10, 115, 4), von *duh* die Formen *adukṣat* (1, 33, 10), *dukṣán* (1, 121, 8), *dukṣata* (1, 160, 3), *dudukṣan* (10, 61, 10; 74, 4; 7, 18, 4) neben *ádhukṣat* usw., *dhukṣan* usw., *ádhok*. Überall hat der Padapāṭha die vom späteren Standpunkte aus korrekte

Form mit der Aspiration im Wurzelanlaut: *jughukṣataḥ*, *dhákṣat*, *dhakṣi*, *dhákṣu*, *adhukṣat* usw. Nur *dúkṣat* 7, 4, 7 läßt er unverändert. S'akalya führte also die Form nicht auf *duh* zurück. Seine Autorität mag dann Yāska veranlaßt haben, die Form von *duṣ* abzuleiten: *mā naḥ patho vidūduṣaḥ* (Nir. 3, 2). Aber das Verschlechtern der Wege gibt schwerlich einen Sinn, sowenig wie das Aussaugen derselben, ganz abgesehen davon, daß dieser Aorist *dukṣat* von *duṣ* nur intransitiv sein könnte. Aber sicher ist jedenfalls, daß *dukṣat* Injunktiv der siebenten Form des Aorist ist, für den nur Wurzeln auf *ś*, *ṣ* und *h* in Betracht kommen.

Wenn nun *duh* und *duṣ* versagen, so bliebe nur eine sonst unbelegte Wurzel *duś* übrig, die auf lat. duco führen würde. Eine solche würde zu dem Objekt *patháḥ* passen. Ich weiß nicht, ob diese Kombination schon versucht worden ist. Oldenberg in seinem Kommentar verzeichnet nichts derartiges.

Die Strophe kann nur im Zusammenhang des ganzen Liedes dem Verständnis näher gebracht werden. Der aufmerksame Leser wird mit mir die Empfindung bekommen, daß das Lied 7, 4 nicht ganz Schablonendichtung ist, daß der Sänger etwas besonderes auf dem Herzen hat. Nach der einleitenden captatio benevolentiae trägt der Dichter, als welcher Vasiṣṭha gilt, seine Wünsche durch die Blume und unverblümt vor. Den üblichen Wunsch nach Besitz und Ehre übertönt der dringlichere nach einem Sohn und zwar nach einem e i g e n e n Sohne. Das nächste Lied nimmt das Leitmotiv wieder auf. Nun klingt im siebenten Buch zwischen den Versen immer wieder die Vasiṣṭhalegende durch. Sollte nicht auch die obige Strophe eine Anspielung darauf enthalten? Mir fiel sofort ein bekannter Zug derselben ein, die Geschichte vom *Vásiṣṭho hatáputraḥ* (TS. 7, 4, 7, 1; Kauṣ. Br. 4, 8) oder *Vasiṣṭhaḥ putrahataḥ* (Tāṇḍ. Br. 8, 2, 4; 19, 3, 8).

Denselben Gedanken hat schon der Kommentator zum Nirukta gehabt. Durga sagt dort zu 3, 2: „In einem Zwiegespräch zwischen Vasiṣṭha und Agni bat Vasiṣṭha, dessen Söhne getötet waren, den Agni: gib mir einen Sohn. Dieser gab ihm zur Antwort: Du hast die Wahl zwischen gekauften, adoptierten und geschenkten Söhnen,[1]) nimm einen von diesen als Sohn an." Auf diesen Rat bat er mit diesen beiden Strophen um einen leiblichen Sohn, indem er die von anderen erzeugten Söhne verwarf."

Durga hat die Situation scharf erfaßt. Das Lied gestaltet sich

---

[1]) Vgl. Manu 9, 174. 169. 168.

wie öfters zum Zwiegespräch zwischen Sänger und Gott.[1]) Die fingierten Reden des Gottes sind zwischen den Zeilen aus der Antwort herauszulesen. Der Dichter setzt voraus, daß dēr Gott ihn auf den üblichen Weg der Adoption usw. hinweisen werde und lehnt diesen im voraus als „Weg des Toren" ab, indem er sagt: „Nicht ist, o Agni, das von einem anderen erzeugte ein (wirkliches) Kind; führ nicht abseits die Wege des Toren."

Diese Lösung wäre die dem Linguisten naheliegende. Der Sanskritphilologe strenger Observanz, der den ṚV. nur mit indischen Mitteln erklären will, wird sie verwerfen und trotz Padapāṭha mit *vi-duh* auszukommen versuchen. Aber nicht in der bisherigen Weise. *vi-duh* bedeutet eigentlich vermelken, d. h. verkehrt, zu viel melken und dies wird figürlich gebraucht im Sinn von mißbrauchen. übertrieben ausnutzen, etwas oder jemanden auszehren, entkräften. Das Bild ist noch durchsichtig im Kāṭh. 23, 6 (p. 81, 6). Dort wird die Entscheidung getroffen, daß ein für das Somaopfer Geweihter das Agnihotra nicht opfern soll: *yathā vi gaur ūdhaḥ kuruta evam eṣa devebhyo yajñaṃ saṃbharati yo dīkṣate yaj juhuyād yajñaṃ viduhyāt srevayed yathopadhīte sūta evaṃ tat* „Wie eine Kuh das Euter wechselt,[2]) so bereitet der, der geweiht wird, ein (anderes) Opfer für die Götter vor. Wenn er (nebenbei noch das Agnihotra) opferte, so würde er das Opfer vermelken,[3]) er würde es vertrocken machen. Es wäre gerade so. als wenn eine Kuh, während (ein fremdes Kalb) an ihr saugt, kalbt."[4]) In der Parallele MS. 3 p. 69, 15 heißt es viel kürzer: *yajñám asya víduhyād úpadhīto 'sya yajñáḥ syāt*: „Er würde sein Opfer zu sehr ausmelken, (ein zweites Kalb) würde daneben an dem Opfer saugen". In ähnlichem Sinn steht *vi-duh* S'at. 3, 2, 2, 12; 3, 1, 4, 3; 4, 6, 9, 21. Und schon ṚV. 1, 139, 7: *yád dha tyā́m áṅgirobhyo dhenúṃ devā ádattana | ví tā́ṃ duhre aryamā́ kartárī sácāṅ eṣá tā́ṃ veda me sácā* || „Als (seit) ihr Götter jene Kuh[5]) den Aṅgiras schenktet, da nutzt sie, die bei dem „Macher"[6]) ist, der reiche Gönner aus.[7]) Der weiß, daß sie bei mir ist."

---

[1]) Vgl. Die indische Balladendichtung, in der Marb. Festschrift für die Phil. Vers. 1913, S. 114.

[2]) Wenn sie das Kalb säugt. Könnte auch zum Vorhergehenden gehören.

[3]) Weil er zwei Opfer nebeneinander darbringt.

[4]) Denn sie würde in der Zeit vor der Geburt keine Milch haben. Es ist natürlich *sūte* zu denken, nicht *sūtaḥ* (Simon, Index), ebenso 13, 4 (p. 184, 19). Es fragt sich nur, ob es nicht *upadhītā* heißen sollte?

[5]) Das Symbol der Dichtkunst.

Auf den Priester selbst findet *vi-duh* Anwendung in MS. 4 p. 85, 19 *pātrāṇi vā adhvaryuṃ puro viduhra ukthāmadāni paścā.* Hier bedeutet es: sie ziehen an[1]) dem Adhvaryu. Ebenso wohl ṚV. 1, 158, 4. *vidohá* in den Brāhmaṇas ist das Vermelken, bildlich s. v. a. das Erfolglos- oder Untauglichmachen, das Verpfuschen oder burschikos mit anderem Bilde das Verkorksen. In TBr. 3, 3, 2, 2 wird die Vorschrift gegeben, daß man das zum Reinigen der Opfergeräte gebrauchte Material nicht leichtsinnig wegwerfen soll, denn das wäre *ārabdhasya yajñíyasya kármaṇaḥ sá vidoháḥ*: „das Verpfuschen der angefangenen Opferhandlung". Sāy. erläutert in TS I p. 174 die Worte so: *sa karmaṇo viparītaṃ phalaṃ dogdhi.* Ähnlich erklärt er *avidohāya* in Tāṇḍ. Br. 18, 2, 12 mit *avināśāya viparītaphalapraśamanatvāya.* Auch dort ist gemeint: um den Somatrank nicht erfolglos zu machen. Um die Metapher ganz scharf zu fassen, dazu müßte man als richtige Handhabe die nötige landwirtschaftliche Sachkenntnis besitzen.

Nun hat aber *duh* nicht nur die Kuh als Objekt neben sich, sondern auch den Acc. des Resultates, die Milch, auch figürlich wie in S'at. Br. 12, 9, 2, 11 *imām* (die Erde) *eva sarvān kāmān duhe* oder Tāṇḍ. 13, 11, 18 *yaṃ kāmaṃ kāmayate taṃ dugdhe. vi* kehrt den guten Sinn von *duh* ins Gegenteil. *vi-duh* könnte darnach, ein solches Objekt vorausgesetzt, bedeuten: etwas unerwünschtes, verkehrtes herausmelken. Hier, wo es sich um die Antwort auf das an den Gott gestellte Ansinnen handelt, würde *vi-duh* bedeuten: etwas unerwünschtes vorbringen, einem etwas falsches vorreden.[2]) Mit dieser oder einer ähnlichen Erklärung[3]) müßte sich der Vedaphilologe begnügen. Aber sie kommt mir fast wie ein *vidohá* des Textes vor. — Eine Übersetzung der beiden interessanten Lieder wird die besprochene Strophe in die rechte Beleuchtung rücken.

7, 4.

1. Bringet dem hellen Licht,[4]) dem Agni, euer Opfer und Gebet, das wohlgeläuterte dar, der zwischen allen göttlichen (und) menschlichen Geschlechtern kundig (als Bote) geht.

[6]) Der „Macher" ist wie in 3, 31, 2; 7, 62, 1 der Dichter-Priester. Kauś. S. 8, 5; 70, 15 wird damit der Atharvapriester bezeichnet.

[7]) Oder: da nutzen sie sie aus, der reiche Gönner in Gemeinschaft mit dem Macher. Aber Pischel wird bei *dukṣe* wohl Recht behalten, s. Oldenberg z. d. St.

[1]) Im mundartlichen Sinn von: ausbeuteln.

[2]) Man beachte auch die noch nicht genügend aufgeklärte Redewendung in 4, 24, 9 *dīnā́ dákṣā ví duhanti prá vāṇám.*

[3]) Etwa: (meine) des Toren Wege verpfuschen.

[4]) Oder: zu hellem Glanz. Ähnlich 5, 16, 1.

2. Der Agni muß erfahren sein, selbst als zartes Kind, wenn[1]) er als jüngster von der Mutter geboren wurde; der die Hölzer konsumiert, der hellzahnige, er ißt gar viele Speisen zusammen in kurzer Frist.

3. In dieses Gottes Versammlung, vor seinem Antlitz (sind wir), den die Sterblichen festhielten,[2]) den rötlichen; der sich an das Festhalten der Menschen gewöhnt hat, der Agni flammte, nicht eingewohnend, für Āyu.

4. Er wurde als der einsichtsvolle Weise unter den Unweisen, der unsterbliche Agni unter den Sterblichen eingesetzt. Du mögest uns hierbei nicht auf Abwege führen,[3]) du mächtiger; immer möchten wir bei dir wohlberaten sein.

5. Der in dem gottbereiteten Nest[4]) Platz genommen hat, denn Agni übertraf an Geisteskraft die Unsterblichen — ihn (tragen) die Pflanzen und Bäume, und die Erde trägt den allnährenden als Leibesfrucht.

6. Denn Agni vermag das große Lebenselixier,[5]) er vermag den in guten Söhnen bestehenden Schatz zu geben.[6]) Nicht wollen wir dich, du mächtiger, ohne Söhne, ohne Vieh[7]) und ohne Ehre[8]) umsitzen.

---

[1]) Wörtlich: aus welcher Mutter. Eine beliebte Attraktion des Relativs. Ähnlich 5, 53, 6a; 1, 129, 1a; 1, 24, 4; 135, 8.

[2]) Vgl. 3, 9, 6. Die Menschen haben ihn festgehalten, seit sie den entflohenen Agni wiedergefunden haben. Und Agni hat sich jetzt daran gewöhnt. Aber zur Zeit des Ayu konnte er bei den Menschen nicht eingewohnen (*durókam* adv.), daher seine Flucht. Das wird mit Anspielung auf den Gedanken in Str. 8 hervorgehoben.

[3]) Diese Worte bereiten das Folgende vor; sie decken sich inhaltlich mit dem Schlußsatz in Str. 7.

[4]) Dem Feueraltar.

[5]) Eben den Sohn.

[6]) Die bekannte Attraktion bei dem Infinitiv.

[7]) Wie das Avesta ein doppeltes *fšu* (Vieh und Gestalt in *eredvafšu* Hād. N. 2, 22) hat, so auch der Ṛ.V. ein doppeltes *psú*. Unser *psú* in *ápsu* ist die Tiefstufe von *paśú*. Daß das Vieh neben den Söhnen nicht vergessen wird, ist echt indisch. Auch Kauṣ-Br. 4, 8 wünscht der *Vasiṣṭho hataputraḥ* : *prajāyeya prajayā paśubhiḥ*. Ebenso Tāṇḍ. 8, 2, 4; 19, 3, 8. Bloomfield hat in den Ind. F. 25, 186 f. den überzeugenden Nachweis geliefert, daß *kṣumát* Viehbesitzer und *purukṣú* 'viehreich' bedeutet. Hier ist *k* für *p* (und demzufolge *ṣ* für *s*) eine Dissimilation durch Labialhäufung hervorgerufen wie in sk. *kloman* (Lunge) = πλεύμων. Dagegen ist Bloomfields Versuch auch für das einfache *kṣú* die Bedeutung 'Vieh' zu erweisen (S. 192), wie mir scheint, weniger geglückt.

7. Denn umsitzen (d. h. behüten) muß man den Besitz eines fremden (Sohnes); wir möchten Besitzer eines eigenen Schatzes sein. Nicht ist, o Agni, das von einem andern erzeugte ein (wirkliches) Kind. Führe nicht abseits die Wege des Toren.

8. Denn nicht ist einer aus anderem Mutterleibe gut festzuhalten,[1]) noch von Herzen zu begehren. Auch geht er zurück in seine Heimat.[2]) Uns soll aufs Neue ein siegreicher Streiter[3]) kommen.

9. Du Agni schütze uns vor dem Eiferer, du mächtiger uns vor übler Nachrede. Zu dir, in deinen fleckenlosen Schutz soll er kommen, er der begehrenswerte, tausend (Kühe) werte Schatz.[4])

10. Dieses Glück laß über uns leuchten, o Agni! Möchten wir einen weisen Entschluß fassen! Alles (Glück) soll den Sängern und ihrem Redner werden! Behütet uns immerdar erfolgreich!

7, 5.

1. Bringet dem starken Agni ein Lied dar, dem Gebieter von Himmel und Erde, dem Vais'vānara, der im Schoße aller Unsterblichen (und) von den wachenden (Priestern) großgezogen ward.[5])

2. Erstarkt[6]) wird Agni im Himmel (und) auf Erden eingesetzt, der Lenker der Ströme, der Stier der stehenden (?) Gewässer. Er leuchtet über die menschlichen Clane, wenn er nach Wunsch groß geworden ist, der Vais'vānara.

3. Aus Furcht vor dir zogen die schwarzen Clane fort, indem sie kampflos (?) ihre Nahrung zurückließen, Vais'vānara, als du für Pūru flammend,[7]) ihre Burgen sprengend, o Agni, leuchtetest.

---

[8]) *áduvaḥ* entweder für *áduvasaḥ* mit Abfall der Endung oder mit *dúvas* wurzelverwandt. Wenn der Sinn richtig erschlossen ist, so ist *pr̥thú śrávaḥ* in 7, 5, 8 anzuziehen.

[1]) Vom Adoptivvater.

[2]) D. h. in seine alte Heimat.

[3]) Im Wortkampf.

[4]) Die Strophe steht auch 6, 15, 12. Einer der beiden Dichter hat bei dem anderen eine Anleihe gemacht. In den Zusammenhang von 7, 4 paßt sie gut. Ich möchte doch der Emendation *adhvasmanvát* den Vorzug geben. Der Schatz ist wie in Str. 7 der Sohn.

[5]) Dieselbe Scheidung zwischen himmlischem und irdischem Agni wie in Str. 2.

[6]) *pr̥ṣṭá* nicht zu *pracch*, sondern zu *pŕ̥kṣ*, s. Ved. Stud. Band IV.

[7]) Agni zieht mit aus in die Schlacht 7, 9, 4.

4. Deinem Gebote folgt die Dreiwelt, Himmel und Erde, o Agni Vais'vānara. Du hast mit Glanz beide Welthälften überzogen, mit nie verlöschender Flamme flammend.

5. Dir, Agni, streben verlangend die goldigen,[1]) die Lieder zu, die klangvollen, butterglatten; dem Herrn der Völker, dem Wagenlenker der Reichtümer, dem Vais'vānara, dem Vorboten der Morgen, der Tage.

6. Dir vertrauten die Götter die Asurawürde an, denn sie willfahrten deinem Willen, du wie ein Freund geehrter. Du vertriebst die Dasyus aus ihrer Heimat, o Agni, indem du dem Arier weites Licht schufst.

7. Geboren im höchsten Raum begehst[2]) du wie Vāyu dein Revier in einem Tage.[3]) Du, der du die Welten erzeugest, rausche her, indem du, Jātavedas, zur Nachkommenschaft verhilfst.

8. Diese helle Freude[4]) mache uns, Agni Vais'vānara Jātavedas, mit der du deine Gabe vollkommen machst, du alle Wünsche besitzender, (diesen) großen Ruhm[4]) für den opfernden Sterblichen.

9. Diesen viehreichen Schatz verleih unseren freigebigen Herren, ein rühmliches Vermögen. Vais'vānara gewähr uns diesen großen Schutz, o Agni, im Verein mit den Rudras, den Vasus.

---

[1]) Ich weiß nicht, ob die *harítaḥ* als Rosse oder als Beiwort der Lieder zu denken sind.

[2]) Als Sonne; *pari-pā* eigentl. abpatrouillieren.

[3]) Oder: täglich.

[4]) Eben die Nachkommenschaft. Über *íṣ* s. Ved. Stud. Band IV.

DER IRRGANG DER HOMERFORSCHUNG SEIT FRIEDRICH AUGUST WOLF.

Von Eduard Zarncke in Leipzig.

In weiten und einflußreichen Kreisen der philologischen Welt hat sich seit dem Erscheinen von Friedrich August Wolfs Prolegomena ad Homerum im Jahre 1795 trotz erheblichen Widerspruchs wie ein Glaubenssatz die Meinung erhalten, die homerischen Gedichte müßten das Ergebnis der Arbeit einer Anzahl von Dichtern sein. Erst neuerdings bricht sich fast allgemein die Erkenntnis Bahn, daß diese Anschauung unbegründet ist, und die auf sie gebauten Forschungen in die Irre gegangen sind. Man kommt jetzt allmählich darin überein, daß Ilias und Odyssee zunächst vorurteilslos als einheitliche Dichtwerke aufzufassen sind und daß hie und da auftauchende wirkliche oder scheinbare Unstimmigkeiten durch die Annahme mehrerer Dichter weder erklärt werden dürfen noch erklärt werden können, daß man sie vielmehr durch ein tieferes Eindringen in das Wesen der dichterischen Tätigkeit aus dieser selbst abzuleiten hat, soweit es sich nicht um solche spätere Zusätze oder Änderungen handeln mag, denen jedes schriftstellerische Erzeugnis ausgesetzt ist. Das aber bedeutet nichts anderes als das Aufhören der sogenannten homerischen Frage. Dafür erhebt sich unwillkürlich eine andere, nämlich die, wie es möglich gewesen ist, daß jene Lehre von der Vielheit der homerischen Dichter sich so lange hat halten können,[1]) eine Frage, die zu beantworten sich um so eher verlohnt, als die Grundlagen der zersetzenden Kritik

[1]) Hierauf habe ich bereits im Literarischen Zentralblatt, 63. Jahrg. (1912), Nr. 52/53, Sp. 1708 hingewiesen.

zu der Zeit, da sie der Forschung ihre Bahn vorzeichnete, fast schon zerstört, zum mindesten arg erschüttert waren.

Die Gedanken, die Wolf in seinem Werke niedergelegt hatte, waren in der Hauptsache nicht neu. Aber es handelte sich bis dahin zumeist um hingeworfene Vermutungen, ja Wahngebilde, und um gelegentliche Hinweise auf Nachrichten bei den Alten; dazu traten auch einige ernster zu nehmende Ausführungen. Die Zusammenfassung aller dieser verstreuten Unterlagen sowie die wissenschaftliche Begründung der Gesamtansicht, und das will nichts geringes bedeuten, wird der Gelehrsamkeit und dem Scharfsinn Wolfs verdankt.[1] Er kam bekanntlich im wesentlichen zu dem Ergebnis, daß die Schreibkunst von Homer für seine Gedichte nicht angewandt worden sein könne, diese vielmehr durch Rhapsodenschulen mündlich fortgepflanzt seien, und daß Ilias und Odyssee in ihrer jetzigen Gestalt einer späteren Zeit zugeschrieben werden müßten; der Ilias möchten etwa vier oder fünf ältere Rhapsodien ohne einheitlichen Plan zugrunde gelegen haben. Erst durch Peisistratos sei die schriftliche Aufzeichnung erfolgt. In ein wenig veränderter Form sprach er sich später dahin aus, Homer habe möglicherweise nur das Hauptsächliche gedichtet, das weitere hätten die Späteren übernommen: das ist die sogenannte zweite Wolfsche Ansicht.

Man kann nun mit Volkmann[2]) nicht scharf genug betonen, daß Wolf seine Aufstellungen so gut wie allein aus äußeren, geschichtlichen Gründen herleitete. Er streift zwar auch die inneren, aber diese spielen keine irgendwie erhebliche Rolle. Sagt er doch selbst in seiner Ausgabe der Ilias,[3]) daß er oft seine Zweifel zurückgehalten habe, „*ne portenta, forsan auctori suo parum credibilia, narrare arguerer. Amplius dicendum et ingenue profitendum est. Nunc quoque usu evenit mihi nonnunquam, quod non dubito eventurum item multis esse, ut, quoties abducto ab historicis argumentis animo redeo ad continentem Homeri lectionem et interpretationem, mihique impero, illarum omnium*

---

[1]) Für die Ansichten, die vor Wolf in dieser Richtung geäußert worden waren, für die Beurteilung seiner Aufstellungen und ihre Aufnahme bei den Zeitgenossen ist auf das tiefgründige Werk von R. Volkmann, „Geschichte und Kritik der Wolfschen Prolegomena. Ein Beitrag zur Geschichte der homerischen Frage“, Leipzig 1874, zu verweisen, das von der Forschung lange nicht ausreichend gewürdigt worden ist.

[2]) A. a. O. S. 69.

[3]) Halle 1794, Vorrede (vom März 1795), S. XXII (= Kleine Schriften, Halle 1869, S. 208). Volkmann, a. a. O., S. 70.

rationum oblivisci . . . atque ita penitus immergor in illum veluti prono et liquido alveo decurrentem tenorem actionum et narrationum; quoties animadverto et reputo mecum, quam in universum aestimanti unus his Carminibus insit color, aut certe quam egregie Carmini utrique suus color constet, quam apte ubique tempora rebus, res temporibus, aliquot loci adeo sibi alludentes, congruant et constent, quam denique aequabiliter in primariis personis eadem lineamenta serventur et ingeniorum et animorum, . . . pro Homereis habeam omnia . . .“ Also sogar die äußeren Gründe läßt er nur gezwungen gelten, wenn er sich am Lesen der Gedichte, die ihm einen durchaus einheitlichen Eindruck machen, begeistert. Ja, er geht soweit, anzudeuten, daß jene Gründe kein Gewicht haben dürften, wenn die inneren Merkmale das Gegenteil erweisen sollten: „Jedoch um die äußeren Gründe läßt sich, wie gesagt, zur Not herumkommen, sobald die *innern* die Prüfung nicht aushalten.“ „Es sind demnach die Fragen übrig: Was für Diskrepanzen liegen in den durch mancherlei Anlässe nach und nach vereinigten Gesängen der Ilias untereinander, und ebenso in der Odyssee? Welches sind die innern Spuren, die den Schluß erzwingen, beide Werke waren anfangs nicht auf den Plan großer weitläuftiger Epopöeen angelegt, so wenig als eine *Trilogie* von Schauspielen zu *Einer Tragödie*? Was ist es ferner, warum wir nicht länger annehmen können, daß beide Werke einerlei Verfasser haben?“[1]) Also Wolf fordert hier, durch die rein geschichtlichen Gründe noch nicht vollauf befriedigt, dazu auf die von ihm hauptsächlich aus jenen erschlossenen Folgerungen durch eine Untersuchung der inneren Anlage zu prüfen und gegebenenfalls zu bestätigen.

Aber die Wolfianer, und das ist der springende Punkt, faßten die Anregung anders auf. Weder die eigenen leisen Zweifel des Meisters noch die gewichtigen Einwände der Gegner[2]) fanden Beachtung. Sie wurden durch die Ausführungen in den mit Spannung erwarteten und großes Aufsehen erregenden Prolegomena verdunkelt. Durch diese stand für die Nachfolger fest, daß in den Gedichten die Spuren einer von Wolf nachgewiesenen Entstehung aus einzelnen nicht zusammengehörigen Bestandteilen zu erwarten seien. Diese

[1]) Briefe an Herrn Hofrath Heyne. Berlin 1797, S. 16 f.

[2]) Darunter namentlich L. Hug, Die Erfindung der Buchstabenschrift, Ulm 1801, erwähnt von Wolf, Vorlesungen über die vier ersten Gesänge von Homer's Ilias, hg. von Usteri, I, Bern 1830, S. 6. Vgl. Volkmann, a. a. O., S. 110 f.

Spuren also galt es aufzusuchen; die Frage, ob sie überhaupt vorhanden seien, gab es unter diesen Umständen kaum. Damit war für einen großen Kreis von Gelehrten der Homerforschung der Weg gewiesen. Also nicht innere Widersprüche verursachten die Trennungslehre, sondern diese erst gab den Anlaß zur Aufsuchung von Widersprüchen um jeden Preis.

So sprach sich J. G. Schneider[1]) dahin aus, daß es im Altertum noch keinen Grammatiker gegeben habe, der „*universum carmen ex partibus ingenio et merito diversissimis in unum opus non nimis subtiliter compactum agnosceret. Hoc criticae sagacitatis specimen summum ingenio Wolfii debemus.*“ Was er selbst gefunden habe, das wolle er nebenbei auseinandersetzen, *ut viros doctos, qui longo poetarum usu et severa scriptorum graecorum lectione iudicium subegerunt, ad eandem pervestigationem invitem.*

Noch deutlicher zeigt sich der Sachverhalt bei Koës,[2]) der bereits die Telemachie von den Abenteuern des Odysseus trennte. Er führt aus, die Beweismittel für die Wiederherstellung der homerischen Gedichte in ihre ursprüngliche Form seien zweierlei Art, äußere und innere. Alle der ersten Art hat Wolf erschöpft, „*ut nihil fere desideres, neque rationibus contra ejus sententiam deinceps allatis ullo modo commovearis. Argumenta vero alterius generis, in quibus investigandis versanti in carmina inquirendum est, in unitatem scilicet vel discrepantias, si quae insint, maxima ex parte adhuc restant explicanda.*“ Mit seiner Arbeit hat Koës nur das erreichen wollen, „*ut nonnulla ex ipso carmine desumpta, quae sententiam Wolfianam, in prolegomenis ad Homerum pag. 109—138 expositam, confirmare viderentur, tecum communicarem.*“

Auch die Arbeit von F. A. G. Spohn über Widersprüche in der Ortsbeschreibung bei Homer[3]) sei noch angeführt, in der es ausdrücklich heißt: „*prae ceteris annisus sum, ut sententiam aliquam Wolfii V. S. confirmarem.*“ Er hat sich dazu das trojanische Gelände ausgesucht (S. 27): „*age iam videamus, ecquid in illius adumbratione eum, qui sedulo ac diligenter perlustret, offendere possit.*“ Er ist zufrieden, „*si* (S. 37) *Wolfii sententiam ... corroborare et confirmare videamur.*“

---

[1]) Orphei quae vulgo dicuntur Argonautica, Jena 1803, S. XXX.

[2]) Commentatio de discrepantiis quibusdam in Odyssea occurrentibus. Kopenhagen 1806, S. 3 f.

[3]) De agro Trojano in carminibus Homericis descripto. Leipzig 1814.

Nachdem sich nun die Forschung eine Weile damit begnügt hatte, Widersprüche aufzudecken und mehr oder minder allgemeine Schlüsse aus ihnen zu ziehen,[1]) mußte sich immer vernehmlicher die Frage aufdrängen, wie denn die ursprünglichen Gedichte etwa ausgesehen haben möchten. Die Forderung, hiervon einen Begriff zu geben, hat bekanntlich Karl Lachmann durch seine Darlegungen, die er 1837 („Über die ersten zehn Bücher der Ilias“) und 1841 („Fernere Betrachtungen über die Ilias“) der Berliner Akademie der Wissenschaften vortrug, zuerst erfüllt, indem er sechzehn Lieder herausschälte.[2]) Auch er stand durchaus auf dem Standpunkt, wie ihn Wolf gezeichnet hatte, und auf Lachmanns Standpunkt wieder bedingungslos Moriz Haupt, ohne wesentlich Eigenes beizubringen; er hat aber im lebendigen Vortrag viel dazu getan, daß die Lehre unter den Jüngern der Wissenschaft für unumstößlich galt. Wer diese Anschauungen im Grundsatz nicht teilte, war in diesen Kreisen so gut wie gerichtet, er war „naseweis“, oder ihm fehlte der nötige „Respekt“ vor den großen Meistern.[3]) Verstehen wird das, wer bedenkt, daß sich in den Streit zugunsten der Einheit leicht Begeisterung unter Außerachtlassung der wissenschaftlichen Grundlagen mischen konnte; doch richtete sich der Spott auch gegen die, die in wissenschaftlicher Hinsicht keinen Anlaß zu ihm gaben. Diese Anschauung, die in allen Einheitsverteidigern am liebsten eine Art Dilettanten sehen möchte, wirkt noch bis heute nach, wenn sie auch rettungslos dem Aussterben verfallen ist. Denn darüber kann kein Zweifel mehr sein: dem Wesen der Dichtkunst trug die Lehre der Wolf und Lachmann und ihrer Fortsetzer keine Rechnung. Aber noch lange nach Lachmann haben die Vertreter der trennenden Kritik die Oberhand behalten, obwohl auch die Stimmen der Gegner nicht schwiegen.[4]) Eine erfolgreiche

---

[1]) Am meisten nach einer einheitlichen Auffassung neigen in dieser Zeit wohl Otfried Müller und Friedrich Ritschl, beide von Lachmann noch unbeeinflußt.

[2]) „Philosophische, philol. u. histor. Abhandlungen d. k. Akademie d. Wiss. zu Berlin a. d. Jahre 1837“, Berlin 1839, S. 155 f. und „Abhandlungen d. k. Akad. der Wiss. zu Berlin a. d. J. 1841, I, Phil. u. hist. Abh.“, Berlin 1843, S. 1 f., zusammen in den „Betrachtungen über Homers Ilias von Karl Lachmann. Mit Zusätzen von Moriz Haupt“, Berlin 1847, [3]1874.

[3]) Vgl. K. Lachmann, Briefe an Moriz Haupt. Hrsg. von J. Vahlen. Berlin 1892, S. 65; Haupt im Literar. Zentralbl. 1851, Nr. 15, Sp. 244 in der Anzeige von Lachmanns 3. Ausgabe der Nibelungennot; Chr. Belger, Moriz Haupt als akademischer Lehrer. Berlin 1879, S. 200.

[4]) Von Lachmann an sind hauptsächlich drei Richtungen, wie sie Heyne ähnlich schon voraussah, zu unterscheiden: die Liederverfechter, nunmehr im Anschluß an

Gegenströmung, die ja nicht ausbleiben konnte, setzte erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein. Sie ward nicht unerheblich durch die tatkräftige Anteilnahme ausländischer Gelehrter begünstigt, die naturgemäß den altüberlieferten Vorurteilen der Wolf-Lachmannschen Richtung freier gegenüberstanden.[1])

Lachmann, unter denen außer Haupt besonders Köchly, Hennings, Steinthal, dem neuerdings wieder Erhardt folgt, Curtius, Benicken, Bonitz und andere zu nennen wären; ferner die Verteidiger der Einheit, an ihrer Spitze Gregor Wilhelm Nitzsch, schon zu Wolfs Zeiten in diesem Sinne tätig, weiterhin Nägelsbach, Bäumlein, Kiene, Ameis und Nutzhorn, später auch in der Hauptsache Rohde; endlich die Vertreter vermittelnder Ansichten, die hauptsächlich nach zwei Seiten hin zum Ausdruck kamen: entweder man nahm, wie Kayser und ähnlich schon früher Gotfried Hermann, einen Kern an, an den sich schichtenweise Fortsetzungen angeschlossen hätten, eine Auffassung, die bereits Wolf in seiner zweiten Ansicht angedeutet hatte, oder Zusammenschweißung mehrerer großer Gedichte, wie das Grote, danach Friedländer und Düntzer taten. Auf solchen vermittelnden Gedanken fußt auch ein großer Teil der neueren Forschung, und das Verdienst, Lachmanns Lieder abgelehnt zu haben, gebührt dieser Richtung so gut wie der Einheitslehre. Aus der langen Reihe ihrer Vertreter sei nur an Kirchhoff, dessen Annahmen Fick für seine sprachlichen Versuche sich zu eigen machte, an v. Wilamowitz-Möllendorff, Heimreich, E. H. Meyer, Christ, Niese, Seeck, Robert, Reichel, Cauer, Bethe (vgl. unten Anm. 1), Brandt, Gercke, Groeger, Mülder, Wecklein, Finsler, Gruß, von Ausländern an Naber, Jebb, Croiset erinnert. Die Interpolationslehre, schon von B. Thiersch und Geppert ausgebaut, neuerdings von Blaß wieder in den Vordergrund gerückt, ist an sich dem Einheitsstandpunkt zuzuweisen, nur nähert sie sich, wenn sie die Masse der Einschübe, wie bei Kammer, ins Ungemessene wachsen läßt, den vermittelnden Ansichten. Überhaupt sind die verschiedenen Richtungen nicht immer scharf zu trennen.

[1]) Die größten Verdienste hat bei uns der leider der Wissenschaft jüngst durch den Tod entrissene Karl Rothe, der ursprünglich von Kirchhoff ausgehend, sich bald völlig von der Einheit der Gedichte überzeugte und in diesem Sinne seit 1887 in den Jahresberichten des philologischen Vereins seine Urteile abgegeben hat; sehr dankenswert ist namentlich sein auch im Sonderdruck unter dem Titel: „Der augenblickliche Stand der homerischen Frage", Berlin 1912, erschienener letzter Bericht. Dazu treten neben wertvollen Einzelleistungen, wie dem Beitrag „De locis quibusdam Homericis" in der „Festschrift, Johannes Vahlen zum 70. Geburtstag gewidmet", Berlin 1900, S. 17 f., der Schrift „Über die Bedeutung der Widersprüche für die homerische Frage", Berlin 1894, und anderen, die beiden zusammenfassenden gehaltvollen Werke: „Die Ilias als Dichtung", Paderborn 1910, und „Die Odyssee als Dichtung und ihr Verhältnis zur Ilias", ebenda 1914. Auch Römers „Homerische Gestalten und Gestaltungen", Erlangen und Leipzig 1901, und „Homerische Aufsätze", Leipzig und Berlin 1914, Drerup's „Homer", Paderborn 1903 (ins Italienische übersetzt, Bergamo 1910), und „Das fünfte Buch der Ilias. Grundlagen einer homerischen Poetik", Paderborn 1913, Stürmer's „Exegetische Beiträge zur Odyssee", Paderborn 1911, Draheims „Die Odyssee als Kunstwerk", Münster 1910, Belzner's „Homerische Probleme", 2 Bde, Leipzig 1911/13, der Aufsatz R. v. Pöhlmann's „Zur geschichtlichen Beurteilung Homers" (Histor.

Der Irrweg im Geleise der Wolf-Lachmannschen Richtung beruht also in erster Linie auf einer an sich richtigen Folgerung aus einer nicht bewiesenen, vielmehr bestrittenen, aber als bewiesen angenommenen Voraussetzung. Nach ihr glaubte man Störungen finden zu müssen und fand auch welche, teils eingebildete, teils wirkliche, die man nun nach Maßgabe jener Voraussetzung erklärte. Daß deren Wegfall die ganze auf ihr beruhende Forschung in Frage stellte, ja zum größten Teil hinfällig machte, kam lange nicht zum Bewußtsein. Wolfs Gründe, vornehmlich seine Ansicht vom Alter der Schreibkunst und der langen mündlichen Überlieferung der homerischen Gedichte durch Rhapsodenschulen, sowie von der Sammlung und Aufzeichnung durch Peisistratos waren schon damals stark angezweifelt worden: selbst wenn die schlecht bezeugte Nachricht von dieser Sammlung [1]) einen richtigen Kern haben sollte, so würde es sich doch nur um eine Wiedersammlung des „zersungenen“ Homer, nicht um eine erstmalige Zusammenstellung verschiedener Einzellieder handeln können. Nur das unbedingte Ansehen der Prolegomena hat jene Folgerung gezeitigt. Die in ihnen niedergelegten Ansichten können schon längst

Ztschr. Bd. 73 [N. F. 37], S. 385 f. = Desselben „Aus Altertum und Gegenwart“, München 1895, S. 56 f.), O. Jäger's „Homerische Aphorismen“ („Pro Domo“, Berlin 1894, S. 177—233) und desselben Gelehrten Ausführungen in seinem Buche „Homer und Horaz im Gymnasialunterricht“, München 1905, und manche andere Schriften wären hier zu nennen. Auch Bethe, „Die Einheit unserer Ilias“ (Neue Jahrbücher, Bd. 23 [1914], S. 361 f.) und „Homer. Dichtung und Sage. I. Ilias“, Leipzig u. Berlin 1914, betont stark die Einheit in der Gestaltung, nimmt aber wörtliche Herübernahme älterer Lieder in großem Umfange durch den Verfasser an und erkennt ihm nur den Ruhm eines „baumeisterlichen“ Dichters zu. Ich selbst habe schon im 38. Jahrgang (1887), Nr. 42, Sp. 1440 f. des Literarischen Zentralblattes mich dahin ausgesprochen, daß die Ansicht, die homerischen Gedichte müßten um jeden Preis das Ergebnis einer Zusammenstellung sein, aus einer nur noch geschichtlich berechtigten und somit überwundenen literarischen Richtung hervorgegangen sei, und dann noch öfter in gleichem Sinne das Wort genommen (vgl. hauptsächlich Literar. Zentralbl., 46. Jahrg. [1895], Nr. 26, Sp. 924). Benutzung älterer Lieder als Quellen halte ich für wahrscheinlich, ja selbstverständlich, nicht aber deren unmittelbare und durchgängige Einlage in die Dichtung. Von Ausländern, die die Einheit besonders wirksam vertreten haben, nenne ich beispielsweise Bougot, Bertrin, Terret, Laurand, van Leeuwen, Lang, Shewan. Eine Übersicht über den Verlauf der Forschung seit Wolf bietet Drerup in seinen beiden von mir genannten Schriften, kurz und treffend auch L. Laurand, „A propos d'Homère. Progrès et recul de la critique“, Paris 1913. Ansprechende Gruppierung der Parteien bei A. Gräf, „Der gegenwärtige Stand der homerischen Frage“, Programm von Lohr, Würzburg 1908.

[1]) Vgl. noch neuerdings T. W. Allen, „Pisistratus and Homer“ in Classical Quarterly, 7 (1913), S. 33 f.

keine Geltung mehr beanspruchen, ebensowenig wie die seitdem vorgebrachten Aufdeckungen von Widersprüchen, die ganz unpassenden Vergleiche mit südslavischer oder finnischer Dichtung oder die aus der Sprache abgeleiteten Gründe. Damit fällt die ganze Trennungslehre von Wolf bis auf heute. Was sie Tatsächliches vorgebracht hat, muß die künftige Forschung berücksichtigen, aber unter völlig verändertem Gesichtspunkte. Sie hat an die homerischen Gedichte in Hinsicht auf ihre Entstehung mit keinen wesentlich anderen Voraussetzungen heranzutreten als an jedes sonstige griechische Dichtwerk.

DIE LEHRE VOM SPHOṬA IM SARVADARŚANASAṂGRAHA.

Von Emil Abegg in Küsnacht-Zürich.

Der Pāṇini-Abschnitt des Sarvadarśanasaṃgraha, jener geistvollen Darstellung der im südlichen Indien des XIV. Jahrhunderts bekannten 16 philosophischen Systeme von Mādhavācārya soll zeigen, daß auch das Studium der Grammatik ein Weg zur Erfassung des Brahman und somit zur Erlösung sei. Daß er an 13. Stelle eingeschaltet ist, spricht dafür, welch hohe Schätzung die Grammatik bei den Vedāntalehrern genoß; die Abschnitte des Werkes sind nämlich nach aufsteigendem Werte (vom Standpunkt des Vedānta aus) angeordnet. Das Pāṇinidarśana behandelt nun unter anderem die Lehre vom Sphoṭa, die in den meisten grammatischen und philosophischen Lehrbüchern der Inder eine Rolle spielt. Als erster hat m. W. Colebrooke auf diese eigenartige Theorie hingewiesen; er sagt Misc. Essays I[1], 305: Grammarians assume a special category, denominated sphoṭa, for the object of mental perception, which ensues upon hearing of an articulate sound, and which they consider to be distinct from the elements or component letters of the word. Auch Ballantyne berührte den Gegenstand in seiner Übersetzung des Mahābhāṣya und in seinem Buche Christianity contrasted with Hindu Philosophy S. 176 ff. Es haben sodann Deußen[1]) und Garbe[2]) in ihren bekannten Darstellungen die Theorie mehrfach behandelt. In seiner Übersetzung des Sāṃkhyapravacanabhāṣya[3]) hat Garbe für Sphoṭa 'Bedeuter' gesetzt.

[1]) Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 3, S. 398—407.

[2]) Die Sāṃkhyaphilosophie S. 111 und 126; Sāṃkhya und Yoga S. 50/51; Beiträge zur indischen Kulturgeschichte S. 63.

[3]) Abh. z. K. d. M. IX, S. 294.

Die eigentümliche Doppeldeutigkeit des ganzen Begriffs hat am besten Thibaut hervorgehoben, SBE. 34, 204 Anm.: The term sphoṭa may ... be explained as the manifestor or that which is manifested. Synonyme für Sphoṭa in der ersten Bedeutung sind *vācaka* und *abhidhāyika*. Im zweiten Fall ist ein Unterschied zwischen Sphoṭa und (ewigem) *śabda* kaum mehr zu finden. Es fehlt denn auch nicht an Auffassungen, die diese Gleichsetzung ausdrücklich anerkennen; so sagt Rājendralāla Mitra[1]: the word sphoṭa is the technical name of the sound which is eternal, and of which spoken words are but manifestations. Der Nyāyakośa definiert (s. v. *sphoṭa*): *varṇātirikto varṇābhiryangyo 'rthapratyāyako nityaḥ śabdaḥ*. Jedenfalls steht die Sphoṭatheorie im engsten Zusammenhang mit der Lehre von der Ewigkeit (richtiger: Übersinnlichkeit) des *śabda*, und zwar hat sie die letztere zur unbedingten Voraussetzung; denn der Sphoṭa ist entweder das, was den ewigen *śabda* in die Erscheinung treten läßt, oder dieser selbst, sofern er sich manifestiert.[2] Andererseits aber ist die Annahme des ewigen *śabda* mit Ablehnung des Sphoṭa durchaus vereinbar, wie Śaṃkaras Ausführungen zu Brahmasūtra I, 3, 28 und Kumārilas Sphoṭavāda im Mīmāṃsāślokavārtika zeigen. Vertreten wird die Theorie vom Yoga[3] und von der Grammatik. Die historische Entwicklung und der Ausgangspunkt der Lehre sind noch nicht klargelegt. Die Grammatik knüpft die Behandlung des Sphoṭa an die Erörterungen über das Wesen des Wortes im Eingang des Mahābhāṣya (s. u. S. 191).[4] Besondere Untersuchung verdienten die Beziehungen des Sphoṭa zum Praṇava; vgl. die Stelle Bhāgavatapurāṇa XII, 6, 37.[5] An die Śruti und ihre Lehre von den *mātrās*

[1]) The Yoga Aphorisms, Calcutta 1883, S. 51.

[2]) Der Laut wird nicht hervorgebracht in dem Momente, da wir ihn perzipieren (Jaimini I, 13), so wenig ein Krug erst entsteht, wenn ein Blitzstrahl ihn zur Erscheinung bringt. In diesem beliebten Gleichnis der Mīmāṃsā entspricht nun dem Sphoṭa, seiner Doppeldeutigkeit gemäß, bald der Krug und bald der ihn manifestierende Blitzstrahl.

[3]) S. Bhoja zu Yogasūtra I, 42 und bes. Vijñānabhikṣus Yogasārasaṃgraha ed. Gangānātha Jha, Bombay 1894, S. 65—67.

[4]) Wenn das Wort hier weder den einzelnen Lauten noch ihrer Verbindung gleichgesetzt wird, so erinnert dies an verwandte Überlegungen des Milindapañha: der Wagen ist weder seine Teile noch auch deren Aggregat; Mil. P. ed. Trenckner S. 25 f

[5]) Abgedruckt bei Muir Or. Sct T. III, 24: *Tato 'bhūt trivṛd oṃkāro yo 'vyaktaprabhavaḥ svarāṭ, yat tallingam Bhagavato brahmaṇah paramātmanaḥ. śṛṇoti ya imaṃ sphoṭaṃ suptaśrotre ca śūnyadṛk yena vāg vyajate yasya vyaktir ākāśe ātmanaḥ.*

knüpft auch das Sphoṭakapitel des Yogasārasaṃgraha an;[1]) haben wir vielleicht in den Spekulationen über den Oṃkāra einen Ausgangspunkt der Sphoṭatheorie zu erblicken?

Wir geben im folgenden eine Übersetzung der Stellen des Pāṇinidarśana,[2]) die der Sphoṭalehre gewidmet sind.

Der Weltgrund, der Sphoṭa genannte, unteilbare, ewige Laut ist Brahman. Bhartṛhari sagt im Brahmakāṇḍa (des Vākyapadīya, Vs 1):

> Das anfangs- und endlose Brahman, welches das wahre Wesen des Lautes, das unvergängliche, ist, entfaltet sich in den Dingen; daher kommt der Ursprung der Welt.

(Nach einer Untersuchung über die Zahl der Wortarten heißt es weiter): „Behauptet ihr denn nicht steif und fest, daß ein ewiger Laut, Sphoṭa genannt, existiere? Dies lassen wir nicht gelten, denn es gibt kein Beweismittel dafür". So sagen gewisse Autoren. Darauf antworten wir: die Wahrnehmung liefert in diesem Falle den Beweis.[3]) So gibt es éin Wort *gauḥ*, da jedermann hier ein einheitliches, von den einzelnen Lauten verschiedenes Wort erkennt. Man kann nicht sagen, daß dies eine unrichtige Wahrnehmung sei, da ein Grund (gegen ihre Richtigkeit) nicht vorliegt; und da es anderswie nicht möglich ist das Wortverständnis zu erzielen, so ist die Existenz eines Sphoṭa zuzugeben. Denn die Ansicht, daß das Wortverständnis durch die Laute allein vermittelt werde, hält einer Prüfung nicht stand, da sie mit den beiden Möglichkeiten der folgenden Alternative unvereinbar ist: Erzeugen die Laute das Verständnis getrennt (*vyasta*) oder verbunden (*samasta*)? Das erstere trifft nicht zu, da die nur je einen Augenblick dauernden Laute unter sich kein Ganzes (*samūha*) bilden können; das letztere nicht, da durch getrennte Laute die Bedeutung nicht vermittelt werden kann. Außer Verbundensein und Getrenntsein der Laute besteht aber keine weitere Möglichkeit. Somit ergibt sich, daß ein Sphoṭa existieren muß, durch den das Verständnis zustande kommt, da eine Bedeutungsvermittlung (*vācakatva*) der einzelnen Laute nicht möglich ist. Dieser Sphoṭa ist ein von den Einzellauten verschiedener, aber in ihnen zutage tretender, den Sinn vermittelnder ewiger Laut; so sagen die mit diesen Dingen Vertrauten. „Er bricht aus den Lauten hervor (*sphuṭyate*), wird von ihnen enthüllt", deswegen wird er Sphoṭa (das Aufplatzen, Aufleuchten) genannt, als der von den Lauten Enthüllte; dies ist die (eine) Bedeutung. Oder: „er enthüllt die Bedeutung", deshalb wird er Sphoṭa (der Enthüller) genannt. In dieser Weise geben die Autoren zwei verschiedene Erklärungen des Wortes. Nun sagt der erlauchte Patañjali im Mahābhāṣya:

[1]) S. 67: *praṇavasyākārokāramakārarūpamātrātrayaṃ brahmādidevatātrayātmakatvam uktrā praṇaradevatātrayātiriktaparabrahmātmakacaturthamātrāṃ śrutaya āmananti . sā ca caturthī mātrā varṇatrayād atiriktaḥ sphoṭa eva sambhavati.*

[2]) Nach der Ausgabe von Apte, Poona 1906, S. 113—119.

[3]) Auch Śaṃkara (zu Brahmasūtra I, 3, 28, Bibl. Ind. 12, 294) läßt einen Verfechter der Sphoṭatheorie sagen: *na kalpayāmy ahaṃ sphoṭam, pratyakṣam eva tv enam avagacchāmi; ekaikavarṇagrahaṇāhitasaṃskārāyāṃ buddhau jhaṭiti pratyavabhāsanād.* Dagegen sagt Aniruddha (zu Sāṃkhyasūtra V, 57): *pratītir varṇeṣu, apratītiḥ sphoṭe; tasmān na sphoṭātmakaḥ śabdaḥ.*

„Wenn es nun heißt '*gauḥ*'; was ist da das Wort (*śabda*)? Das, wodurch, wenn es ausgesprochen wird, die Vorstellung von Wamme, Schweif, Höcker, Hufen und Hörnern erweckt wird, das ist das Wort"; so heißt es. Dies wird erklärt von Kaiyaṭa an der Stelle, die beginnt: „Die Grammatiker nehmen an, daß ein von den Einzellauten getrenntes Wort die Bedeutung vermittle; denn wenn die einzelnen Laute die Bedeutung vermittelten so wäre es unnütz, den zweiten und die folgenden Laute eines Wortes auszusprechen (da schon nach der Perzeption des ersten die Bedeutung klar wäre)"; und schließt: „Im Vākyapadīya ist weitläufig auseinandergesetzt, daß ein besonderer Sphoṭa, der durch die Einzellaute in die Erscheinung tritt, die Bedeutung vermittelt".[1]) „Es ist nun aber nicht möglich — könnte ein Gegner der Theorie einwenden — daß der Sphoṭa die Bedeutung vermittelt, da diese Annahme der folgenden Alternative nicht standhält: vermittelt der Sphoṭa die Bedeutung als (in dem Moment, da wir das Wort aussprechen) in die Erscheinung tretend (*abhivyakta*) oder nicht (*anabhivyakta*)? Das letztere trifft nicht zu, sonst müßte die Vermittlung des Wortverständnisses ununterbrochen statthaben; denn da man die Ewigkeit des Sphoṭa annimmt, und also eine beharrende Ursache da ist, unabhängig von anderen Faktoren, so sollte ein Verzug in der Wirkung nicht eintreten (d. h. diese sollte von Anfang an bestehen). Um also diesen Fehler zu vermeiden wird angenommen, daß der Sphoṭa den Sinn erst dann vermittle, wenn er in die Erscheinung tritt. Üben nun aber die den Sphoṭa enthüllenden Laute ihre (sinnvermittelnde) Kraft einzeln oder verbunden? In jedem Fall werden diejenigen Fehler, die ihr der Annahme, daß die Laute die Bedeutung vermitteln vorwarfet, auch eurer Hypothese anhaften, daß sie imstande seien, den Sphoṭa in die Erscheinung treten zu lassen. Dies sagt (Kumārila) Bhaṭṭa im Mīmāṃsāślokavārtika (Sphoṭavāda Vs 91):

> Wer annimmt, daß ein einheitlicher Sphoṭa durch die Perzeption der einzelnen Laute enthüllt wird, der entgeht keinem einzigen Einwand.

Da nach den Bestimmungen Pāṇinis (I, 4, 14) und Gotamas (Nyāyasūtra II, 123) Laute dann ein Wort bilden, wenn sie auf ein Suffix ausgehen, so ist also doch durch die Laute der Wortsinn gegeben, da sie das Erfassen des vereinbarten (Sinnes) ermöglichen (?). Wendet man ein, daß in Wortpaaren wie *rasa — sara, nava — vana, dinā — nadī, māra — rāma, rāja — jarā* je dieselben Laute enthalten sind, sie also nicht verschiedene Bedeutungen haben sollten, so ist zu entgegnen, daß die verschiedene Reihenfolge der Laute eine Verschiedenheit der Bedeutung bedingt. (Dann wird ein Śloka zitiert, der dies bestätigen soll).

[1]) Die betr. Stelle in Kaiyaṭas Pradīpa (ed. Devidatta Parajuli, Benares 1908, S. 4) lautet: *vaiyākaraṇā varṇavyatiriktasya padasya vākyasya vā vācakatvam icchanti. varṇānāṃ pratyekaṃ vācakatve dvitīyādivarṇoccāraṇānarthakyaprasangāt. ānarthakye tu pratyekam utpattipakṣe yaugapadyenotpattyabhāvāt. abhivyaktipakṣe tu krameṇaivābhivyaktyā samudāyābhāvād ekasmṛtyupārūḍhānāṃ vācakatve saro rasa ityādāv arthapratipatty aviśeṣaprasangāt. tad avyatiriktasphoṭo nādābhivyangyo vācako vistareṇa Vākyapadīye vyavasthāpitah.* Bemerkenswert ist hier die Annahme eines Satz-Sphoṭa neben dem Wort-Sphoṭa. Vgl. Aniruddhas Yogasārasaṃgraha S. 67 (ed. Gangānātha Jha, Bombay 1894): *nanv evaṃ vākyam api sphoṭaḥ syād iti cet, bādhakābhāve satışyatām.* Auch der Nyāyakośa nennt unter den acht Sphoṭaarten, die er aufzählt, den *vākyasphoṭa*.

Nach den Regeln der Logik kann ein Fehler, der beide Glieder einer Alternative trifft, nicht einem derselben allein zugeschrieben werden; deshalb sind wir der Ansicht, daß die Annahme eines besonderen Sphoṭa nicht nötig sei, um so weniger, als wir ja bewiesen haben, daß es die Laute sind, welche die Bedeutung vermitteln". Wenn ein Gegner dies einwendet, so gleicht das dem Greifen[1]) (des Ertrinkenden) nach dem Grashalm, denn beide Möglichkeiten sind nicht zu erweisen: weder daß die einzelnen Laute, noch daß ihre Verbindung die Wortbedeutung vermittle. Nicht das erstere, weil eine Aneinanderreihung einzelner unter sich verschiedener Laute ohne[2]) eine einheitliche causa efficiens so wenig die Auffassung des Wortes (als einer Einheit) ermöglicht, als eine Aneinanderreihung von Blumen ohne Faden einen Kranz[3]) bildet. Aber auch nicht das zweite, weil die Laute, in dem Augenblick da sie ausgesprochen werden, wieder verklingen, und somit kein Ganzes (*samūha*) bilden können. Wir reden nämlich von *samūha*, wenn eine Mehrheit von Gegenständen am selben Ort nebeneinander wahrgenommen wird; so wird z. B. dieser Begriff auf die Blüte von Anogeissus latifolia, Acacia catechu, Butea frondosa angewandt, oder auch auf einen Elefanten, einen Mann, ein Pferd. Aber die Laute können nicht so (nebeneinander und gleichzeitig) aufgefaßt werden, da sie (nacheinander) erzeugt werden und verklingen; auch wenn man annimmt, daß sie die Wortbedeutung vermitteln, so tun sie das nicht als Ganzes, sondern sukzessive. Noch auch ist anzunehmen, daß in den Lauten eine nur gedachte (begriffliche?) Einheit stecke, weil man so in einen circulus vitiosus geriete; denn einerseits werden die Laute nur dann zum Wort, wenn sie das Verständnis einer bestimmten Bedeutung vermitteln; anderseits ergibt sich, daß sie nur dann eine Bedeutung vermitteln, wenn sie ein Wort sind. Da somit die Laute allein die Bedeutung nicht vermitteln können, muß ein Sphoṭa angenommen werden. „Aber — wendet ein Gegner ein — gerade bei der Annahme, es sei ein Sphoṭa vorhanden, der die Bedeutung vermittle gerät man in die zuvor erwähnte unhaltbare Alternative, und was man um jeden Preis vermeiden wollte, gerade das tritt ein."[4]) Ein solcher Einwand zeugt bloß von phantastischer Anmaßung, da die beiden Fälle denn doch sehr verschieden sind. Denn der erste Laut (eines Wortes) läßt durch seine manifestierende Kraft den (bis dahin) unenthüllten Sphoṭa erscheinen, und jeder folgende Laut läßt ihn immer deutlicher werden; gerade wie der Veda nach einmaligem Lesen nicht im Gedächtnis haftet, aber durch Wiederholung eingeprägt wird; oder wie die wahre Beschaffenheit eines Edelsteins nicht auf den ersten Blick klar erkannt wird, sondern sich erst bei der letzten Prüfung zeigt.

> Durch die Laute wird eine Saat gesät,[5]) und wenn durch die beständige Wiederholung das Verständnis herangereift ist, so wird der Wortsinn zugleich mit dem letzten Laut erfaßt.

---

[1]) Cowell (Übers. des Sarvadarśanasaṃgraha S. 213) liest *kalpam* für *kalpanam*.

[2]) Es ist mit Cowell (l. c.) nach *nimittam vinā* zu ergänzen.

[3]) l. *mālāpratyayavad.*

[4]) Wörtlich: die Sache gleicht dem Tagesanbruch in einem Zollschuppen an den Ghaṭṭas (wohin der Schmuggler im Dunkeln geraten ist und wo er nun ertappt wird); vgl. auch Cowells Übersetzung des Sarvad. S. 214 Anm.

[5]) Das hieße nach der Auffassung der Sāṃkhya-Psychologie: die einzelnen Perzeptionen lassen Saṃskāras ('Engramme' möchte man mit R. Semons 'Mneme' sagen) in der Buddhi (dem Denkorgan) zurück.

So lautet ein autoritativer Ausspruch (Vākyapadīya I, 85). Und da Bhartṛhari im ersten Kāṇḍa (des Vākyapadīya) gezeigt hat, daß die bloßen Laute die Bedeutung eines Wortes nicht vermitteln können (dies liegt in den Worten: *asmācchabdād artham pratipadyāmahe,* mit einem bestimmten Wort verbinden wir einen bestimmten Begriff), so sind wir gezwungen, das Vorhandensein[1]) eines einheitlichen Sphoṭa als besondere Gattung (*jāti*) anzunehmen, welche die Funktion hat, die Wortbedeutung zu vermitteln. Dies ist in der Erörteruug des Mahābhāṣya über *jāti* dargelegt, wo bewiesen werden soll, daß die Bedeutung aller Wörter letzten Endes jenes höchste genus (Brahman) ist, das durch die Erkenntnis der höchsten Wahrheit gekennzeichnet ist. „Aber wenn alle Wörter nur dies höchste Wesen bezeichnen, dann sind ja alle Synonyma, und euer großartiger logischer Spürsinn fördert lediglich das Ergebnis zutage, daß die Sprache unnützerweise eine Mehrzahl von Wörtern gleichzeitig (für das selbe) gebraucht. Es heißt aber:

> Der gleichzeitige Gebrauch synonymer Ausdrücke ist unstatthaft; denn nur der Reihe nach vermitteln sie die Bedeutung, nicht aber gleichzeitig.

Deshalb ist diese Auffassung nicht stichhaltig". Ein solcher Einwand gleicht dem bloßen Wiederkäuen der leeren Luft; denn wie ein farbloser Kristall durch verschiedene Objekte blau, rot, gelb usw. gefärbt erscheint, so wird auch die höchste Substanz verschieden aufgefaßt in ihrer Verbindung mit verschiedenen Objekten, mit deren jedem sie wesensgleich erscheint; so erklärt sich der Gebrauch verschiedener Wörter, die den verschiedenen genera wie *gotva* entsprechen, welche ihrerseits die höchste Substanz selbst sind, insofern diese den Einzelwesen wie *gauḥ* inhäriert.

(Es folgen zwei Zitate aus dem Vākyapadīya über das Verhältnis der Einzelwesen zu Brahman).

Dies ist die Substanz, die große Weltseele; sie wird ausgedrückt durch die Suffixe *tva* und *tā* (deren Bildung Pāṇini V, 1, 119 lehrt). Substanz ist dieses höchste genus, das in Kühen, Pferden usw. enthalten ist, differenziert durch die verschiedenen Objekte denen es inhäriert; die niedrigeren species wie Kuh, Pferd sind nicht von ihm verschieden; denn die Ideen (oder Begriffe) *gotva, aśvatva* sind nicht besonders seiende Wesen, sondern jedes ist die Substanz, insofern sie den Einzeldingen wie Kuh, Pferd inhäriert; (dieser Gedanke wird noch weiter variiert). Deshalb ist die Bedeutung des Nominalthemas (*prātipadika*) 'Substanz'. Nach der einen Ansicht ist die Wurzel der Ausdruck eines Seins (*bhāva*); also bezeichnet sie tatsächlich die Substanz. Andere sagen, sie sei Ausdruck eines Tuns (*kriyā*); aber auch in diesem Fall bezeichnet sie eigentlich ein Sein, da das Tun lediglich ein Genus ist, wie es den Einzeldingen innewohnt, nach der üblichen Definition des Genus:

> Andere sagen, daß das Tun ein Genus sei, das den Einzeldingen inhäriert.

Da (nach Pāṇini V, 1, 119) abstrakte Ausdrücke auf *tva* und *tā* in der Bedeutung eines Seins verwendet werden, so ergibt sich ebenfalls, daß sie die Substanz bezeichnen. Diese reine Substanz ist ohne Anfang und Ende und besteht ewig; die Dinge sind nur ihre Erscheinungsformen, sie selbst ist frei von jeder näheren Bestimmung nach Ort, Zeit oder Wesen, und wird 'große Seele' genannt.

(Es wird nun das Verhältnis von *sattā* und *jāti* noch weiter erörtert und

[1]) *sphoṭabhāvam* v. l. bei Apte.

untersucht, ob das Wort [auch ein Name wie *Devadatta*] die *jāti* oder das Individuum bezeichne).

In seiner Behandlung von *dravya* (sagt Bhartṛhari):

> Was bestehen bleibt beim Eintritt der Veränderung, wie das Gold sich gleichbleibt, wenn es die Form eines Ohrringes annimmt; das, worin Veränderungen eintreten und aufhören (ohne daß es selbst sich ändert), das nennt man die höchste *prakṛti*.

Die Einheit des zu Bezeichnenden (*vācya*) und des Bezeichnenden (*vācaka*) [d. h. des Begriffes und des Wortes[1])] muß angenommen werden, um die Lehre von der Nicht-Zweiheit festzuhalten.

> Diese (*prakṛti*) ist die Bedeutung aller Worte, und ist nicht gesondert von diesen; aber die Verbindung beider ist trotz ihres Nichtgesondertseins wechselnd wie die der beiden Seelen (der Weltseele und der Individualseele).

Das eine Brahman, das mit allen Worten gemeint ist, erleidet bestimmte Modifikationen; aber die empirische Mannigfaltigkeit dieser Veränderungen, durch den täuschenden Schein hervorgebracht, ist lediglich durch das Nichtwissen bedingt. Nicht-Verschiedenheit ist der wahre Sachverhalt; aber durch die Verhüllung (*saṃvṛti*) (des wahrhaft Seienden) in die (empirische) Wirklichkeit findet eine Entfaltung (des Einen) ins Mannigfache statt, wie im Zustande des Schlafes. So sagen die in der Vedāntalehre Bewanderten:

> Wie die bunte Traumwelt nur durch Täuschung sich in mir entfaltet, so ist diese bunte Welt des Wachens in mir durch Täuschung entfaltet.

Damit ist der Anschluss an die bekannten Gedankengänge des Vedānta gewonnen.

Es liegt nahe und ist sehr verlockend, die Sphoṭatheorie an unsere heutige Einsicht von der Struktur des Wortes anzuknüpfen und den Sphoṭa als Wortvorstellung (und dementsprechend den *vākya-sphoṭa* als die dem Satz zugrunde liegende Gesamtvorstellung) oder als Begriff[2]) zu fassen. Aber diese Gleichsetzungen sind schon darum zu beanstanden, weil sie die metaphysische Seite der Theorie (Sphoṭa = Brahman) ganz außer acht lassen; diese war jedoch für den Inder das wichtigste. Eine genauere Durchforschung der grammatischen Literatur wird vielleicht ergeben, daß die Voraussetzungen der indischen Worttheorie von den uns geläufigen Vorstellungen doch wesentlich verschieden sind. Es sei darauf hingewiesen, daß der Nyāyakośa einen *varṇasphoṭa* kennt, womit doch wohl eine übersinnliche Entsprechung des Einzellautes gemeint ist. Möglicherweise ist dies aber eine spätere schematische Erweiterung des Sphoṭabegriffes.

---

[1]) *vācaka* ist aber auch Synonym zu Sphoṭa!

[2]) Dies wird von Thibaut SBE. 34, 204 als gänzlich unzutreffend abgelehnt.

Wenn also auch eine förmliche Gleichsetzung des Sphoṭa mit irgendwelchen Begriffen moderner Sprachpsychologie von der Hand zu weisen ist, so wird man doch berechtigt sein, in der Sphoṭalehre einen im einzelnen freilich unklaren, mit metaphysischen Voraussetzungen vermischten Versuch zu erblicken, das 'Bedeutungserlebnis', die simultane Apperzeption des Wortsinnes zu erfassen. Auf der tatsächlichen Diskrepanz zwischen dem Nacheinander der objektiven Lauteindrücke und dem momentanen 'Einleuchten' des Wortsinns beruht ein großer und interessanter Teil der Diskussion über den Sphoṭa; der Inder konnte freilich keine klare Lösung der Frage finden, weil seine Psychologie dazu nicht ausreichte.

DIE ZUSAMMENHÄNGE DER NACHBAR-SUTTAS VON SUTTANIPĀTA I.

Von R. Otto Franke in Königsberg i. Pr.

Nachdem für den Dīghanikāya (in ZDMG. 67, 409 ff. und in der Einleitung zu meiner Dīghanikāya-Übersetzung, Göttingen und Leipzig 1913) und den Majjhimanikāya (in ZDMG. 68, 473 ff.) nachgewiesen worden ist, daß die Suttas eines jeden dieser Werke unter sich in Zusammenhang stehen, soll hier nun für das geschichtlich nächste[1]) Werk des südbuddhistischen Kanons, für den Suttanipāta (Sn.) wenigstens der erste Teil des Materiales für den Versuch des gleichen Nachweises zusammengestellt werden. Für mehrere Sutta-Paare des hier behandelten I. Sn.-Kapitels darf ich diesen Nachweis wohl als schon hierdurch geführt erachten.

Ich betone auch hier wieder, daß ich nicht meine, daß der Verfasser alle Verse und allen Stoff „sich aus den Fingern gesogen" hätte — ich bin weit davon entfernt und verfolge eine ganz andere Fährte —, wohl aber meine ich, daß wir auch dem Sn. gegenüber, bis wir wissen, was darin wirklich von einem sogenannten Buddha Gotama herrührt resp. mit Recht über ihn berichtet ist, allerdings uns so vorsichtig zu verhalten haben, als sei alles aus der Luft gegriffen.

Über die Frage, ob die Sn.-Suttas von einem einzigen Autor in ihrer Ganzheit (mit eventueller Hineinverarbeitung alter Lieder oder Lied-Teile) oder nur in Abhängigkeit voneinander (von irgend wie vielen Autoren) verfaßt seien, enthalte ich mich noch des Urteils.

---

[1]) Daß der Sn. in der Form, in der er uns vorliegt, vom M. abhängt, habe ich in einer Untersuchung darzutun mich bestrebt, die für WZKM. 28 eingereicht ist.

I, 1 und I, 2.

Sn. I, 1 handelt in der ersten Gāthā vom Zorne: *Yo uppatitaṃ vineti kodhaṃ* „Wer den sich regenden Zorn unterdrückt". I, 2, 2 (19) beginnt: *Akkodhano vigatakhīlo 'ham asmi* „Ich bin frei von Zorn und Eigensinn". Auch dieser Satz bildet den Anfang des Lehrvortrages dieses Sutta, denn G. 1 ist nur als wortspielerisches und anklingendes Pendant dazu entstanden: *Pakkodano duddhakhīro 'ham asmi* . . . „Mein Brei ist gekocht und die Milch gemolken . . ."

I, 1 und I, 3.

I, 1, 11b, 12b, 13b *sabbaṃ vitatham idan ti vītarāgo*, resp. . . . *vītadoso, vītamoho* „frei von Liebe, Haß und Verblendung, weil diese ganze Welt ja doch nur Trugerscheinung ist". I, 3, 40 (74) a *Rāgañ ca dosañ ca pahāya mohaṃ* „Aufgebend Liebe, Haß und Verblendung . . ."

I, 2 und I, 3.

I, 2 schildert uns die indolente Zufriedenheit eines auf sein Haus, sein Vieh, seine Familie und seine Ställe stolzen Viehzüchters namens *Dhaniya* („der Reiche"). I, 3, 26 (60) rät „Weib, Kind, Eltern und Reichtümer . . . dahinten zu lassen" (*Puttañ ca dāraṃ pitarañ ca mātaraṃ, dhanāni dhaññāni ca bandhavāni ca hitvāna* . . .). Und zu der speziellen Hervorhebung von „Weib und Kind" in I, 3, 26 (60) ist darauf hinzuweisen, daß in I, 2, 5 (22) der Viehzüchter betont, er habe eine gefügige Frau (*gopī mama assavā*), und daß auch die Kinder (*puttā*) in I, 2, 16 (33) f. erwähnt sind (*Nandati puttehi puttimā, Socati puttehi puttimā*). Auf diese *puttā* ist unten noch einmal zurückzukommen. — In I, 2, 1 (18) prahlt Dhaniya mit seinem wohlgedeckten Hause (*channā kuṭi*), in I, 3, 9 (43) ff. wird Hausbesitzern (*gahaṭṭhā gharam āvasantā* und *gihi-*) der Rat gegeben, die Fesseln des Hauslebens (*chetvāna . . . gihi-bandhanāni*) zu zerbrechen. Auch I, 2, 12 (29) a *chetva bandhanāni* entspricht aufs engste diesem *chetvāna . . . bandhanāni* von I, 3. In I, 2, 12 (29) ist bildlich von starken Tieren die Rede, die ihre Fesseln zerbrechen, dem Stier (*usabho*) und Elefanten (*nāgo*). Da ist es denn wohl mehr als Zufall, daß auch in I, 3, 10 (44) der die häuslichen Fesseln Zerbrechende einem starken Tiere, dem Rhinozeros, verglichen wird (*chetvāna vīro gihibandhanāni eko care khaggavisāṇa-kappo*), und daß dieser Vergleich ja bekanntlich den roten Faden des ganzen Sutta I, 3 bildet. Wer zweifelt, sei auf I, 3, 19 (53) verwiesen, wo der Vergleich sowohl mit dem Elefanten wie mit dem Rhinozeros erscheint: „Wie ein ausgewachsener gewaltiger Elefant (*nāgo*) sich von der

Herde absondernd allein nach seinem Belieben im Walde herumzieht, so soll man dem Nashorn gleich allein im Walde weilen.“ Ferner sind die beiden Strophen I, 3, 11+12(45+46) = M. 128, 8+9 (Bd. III p. 154, Z. 17—24), abgesehen vom letzten Pāda beider Strophen. Der letzte Pāda von M. 128, 9 aber heißt (abweichend von *eko care khaggavisāṇakappo* des Sn.) vielmehr *eko care mataṅg' araññe va nāgo*, und es ist wohl deutlich, daß dem Dichter von Sn. I, 3 ein solcher Schluß vorgeschwebt hat, als er dieses Sutta dichtete oder in den Sn. einreihte oder beides. Das Zerreißen der Fesseln ist in I, 2, 12(29) ausgedrückt durch das Absolutivum *dalayitvā* und fast gleich in I, 3, 40(74) durch *san-dālayitvā*. — Zu dem, was oben schon über die Erwähnung der Kinder (*puttā*) in beiden Suttas bemerkt ist, muß noch hinzugefügt werden, daß auf die Schluß-Gathā von I, 2, die beginnt mit den Worten *Socati puttehi puttimā*, geradezu als Fortsetzung in I, 3, 1(35)c der Satz folgt *na puttam iccheyya* „man wünsche sich kein Kind!“, wie denn dieses Sutta wiederholt das Kinder-Thema berührt.

I, 2 und I, 4.

I, 2 handelt von einem Viehzüchter, I, 4 von einem Bauern, und in beiden Fällen vergleicht Gotama Buddha sich, seine Lebensumstände usw. mit den Betreffenden und deren Lebensumständen usw. Der Gedankenzusammenhang scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen.

I, 3 und I, 4.

Die wenigen Anklänge, die diese beiden Suttas verbinden, sind I, 3, 28(62) *anivattamāno* („wie das Feuer zu dem, was es verbrannt hat, nicht zurückkehrt, so möge man einsam wandeln, nachdem man die irdischen Fesseln zerbrochen hat“) und I, 4, 4(79) *viriyaṃ me . . . gacchati anivattantaṃ, yattha gantvā na socati* („Mein energisches Ringen geht, ohne zurückzukehren, dorthin, wo es keinen Kummer mehr gibt“); und vielleicht *āraddhaviriyo* von I, 3, 64(68)a („energisch ringend“, *paramatthapattiyā . . . eko care . . .* „nach der Erreichung des höchsten Zieles“, „möge man einsam wandern . . .“) und das eben angeführte *viriyaṃ* von I, 4, 4(79)a. Sie scheinen mir trotz ihrer äußeren Kümmerlichkeit ihrem Gedanken nach ausreichend bezeichnend zu sein, um die Anführung zu verdienen.

I, 3 und I, 6.

I, 3, 23(57)a+b *Pāpaṃ sahāyaṃ parivajjayetha anatthadassiṃ* „Man hüte sich, einen schlechten Menschen zum Freunde zu machen,

der einem nur zeigt, was nicht zum Heile dient" vgl. I, 6, 4 (94) „Ihm (mit dem es bergab geht) sind Schlechte lieb, Gute macht er nicht zu seinen Freunden, er wählt die Lehre Schlechter".

I, 4 und I, 5.

In I, 4, 2 (77) a wird die *saddhā* „der Glaube" erwähnt, als „Saat", die der Regen des asketischen Strebens gedeihen macht, in I, 5, 8 (90) d ebenfalls die *saddhā,* sofern sie unter gewissen Voraussetzungen nicht wieder verkümmert. Eine gewisse Gedankenverwandtschaft scheint also zu der an sich allerdings wenig besagenden Wortentsprechung hinzuzukommen. Bemerkenswert ist sodann *buddhā* im Plural in I, 4, 6 (81) c und I, 5, 3 (85) a und 5 (86) d, ja es liegt ein gewisser Gleichklang der betreffenden Versviertel vor: 81 c *gāthābhigītaṃ panudanti buddhā,* 85 a *Kam maggajinaṃ vadanti buddhā.*

I, 4 und I, 7.

I, 4 enthält die Unterredung Buddhas mit einem „Landwirt Bhāradvāja" (*Kasi-Bhāradvāja*), I, 7 mit einem „Feuerverehrer Bhāradvāja" (*Aggika-Bhāradvāja*). Die Verbindung der Beschäftigungs-Bezeichnung mit dem Familiennamen ist nicht so selbstverständlich, daß die beiden Namen nicht angeführt zu werden verdienten.

I, 5 und I, 6.

Beide Suttas geben Antworten Buddhas auf Fragen, die an ihn gerichtet werden, dadurch sind sie verbunden. I, 5 beginnt: *Pucchāmi muniṃ,* I, 6 . . . *mayaṃ pucchāma Gotamaṃ.* Außerdem läuft aber auch ein Gedankenfaden von I, 5 nach I, 6 hinüber. Die letzte der in I, 5 behandelten vier Kategorien von Samaṇas ist die des *maggadūsī,* des „den Weg Verderbenden"; I, 6 zählt die schlechten Eigenschaften auf, derentwegen es mit einem abwärts geht. Die Eigenschaften des *maggadūsī* [in I, 5, 7 (89)] sind u. a.: Er ist *pakkhandī,* entweder = „angriffslustig" oder vielleicht = „leichtfertig". Im ersteren Falle läßt sich damit vergleichen I, 6, 2 (92) d *dhammadessī parābhavo* „bergab geht es mit dem, der der Lehre feindselig ist", im zweiten Falle I, 6, 16 (106) *Itthidhutto surādhutto akkhadhutto ca yo naro laddhaṃ laddhaṃ vināseti* „Wessen Passionen Weiber, Alkohol und Würfel sind, und wer alles, dessen er habhaft wird, durchbringt, . . ." und 18 (108) „Wer nicht genug hat an seiner Frau und in der Gesellschaft von Huren zu sehen ist . . ." Der *maggadūsī* ist nach I, 5, 7 (89) ferner *kuladūsako* „die Familie zugrunderichtend". Als herunterkommend gilt in I, 6, 8 (98) „Derjenige,

der die alten Eltern nicht unterhält, obwohl er dazu imstande ist". Der *maggadūsī* heißt in 89 weiter *pagabbho* „anmaßend". Nach I, 6, 14 (104) geht es mit dem bergab, „der stolz auf seine Geburt, sein Geld, seinen Stammbaum ist und seine (geringeren) Verwandten verächtlich behandelt". Der *maggadūsī* heißt in I, 5, 7 (89) *māyāvī* „trügerisch"; „herunterkommend" in I, 6, 10 (100) „derjenige, der einen Brahmanen, einen Samaṇa oder sonst einen Bettelnden mit einer Lüge hintergeht". Der *maggadūsī* heißt in I, 5, 7 (89) *asaññato* „ungezügelt". Damit sind vielleicht wieder die schon angeführten Strr. I, 6, 16 (106) f. zu vergleichen. Schließlich sind vielleicht *palapo* „geschwätzig" in I, 5, 7 (89) und *sabhāsīlī* „der fortwährend in Gesellschaft läuft" in I, 6, 6 (96) als sich entsprechend anzuführen.

I, 5 und I, 7.

Das nicht ganz gewöhnliche Kompositum *sakkhipuṭṭho* „persönlich befragt" steht sowohl in I, 5, 2 (84) b wie in I, 7, 7 (122) c.

I, 5 und I, 8.

I, 5, 4 (86) b *anānugiddho* und 7 (89) b *kuladūsako pagabbho* vgl. I, 8, 2 (144) d *appagabbho kulesu ananugiddho*.

I, 6 und I, 7.

In I, 6, 6 (96) c wird der Zornmütige (*kodhapaññāṇo*) erwähnt als einer von denen, mit welchen es bergab geht, in I, 7, 1 (116) a der Zornige (*kodhano*) als einer der wahren Parias (*vasala*). Die Gāthās

I, 6, 8 (98) *Yo mātaraṃ vā pitaraṃ vā jiṇṇakaṃ gatayobbanaṃ*
pahu santo na bharati tam parābhavato mukhaṃ.

und 10 (100) *Yo brāhmaṇaṃ vā samaṇaṃ vā aññaṃ vāpi vaṇibbakaṃ*
musāvādena vañceti tam parābhavato mukhaṃ.

sind fast ganz gleichlautend mit

I, 7, 9 (124) *Yo mātaraṃ vā pitaram vā jiṇṇakaṃ gatayobbanaṃ*
pahu santo na bharati, taṃ jaññā vasalo iti.

und 14 (129) *Yo brāhmaṇaṃ vā samaṇaṃ vā aññaṃ vāpi vaṇibbakaṃ*
musāvādena vañceti taṃ jaññā vasalo iti.

Mit *musāvādena* ist ferner *musā brūti* von I, 7, 7 (122) c zu vergleichen. Es gehören ferner deutlich zusammen

I, 6, 18 (108) *Sehi dārehi asantuṭṭho vesiyāsu padissati*

dissati paradāresu taṃ ... „Wer sich an seiner Frau (oder seinen Frauen) nicht genügen läßt und bei Huren und Frauen anderer zu sehen ist, den" ...

u. I, 7, 8 (123) *Yo ñātīnaṃ sakhānaṃ vā dāresu patidissati* ... „Wer bei den Frauen von Verwandten und Freunden zu sehen ist" ...

An I, 6, 14 (104) *Jātitthaddho dhanatthaddho gottatthaddho ca yo naro saṃ ñātiṃ atimaññeti* ... „Wer, eingebildet auf Kaste, Geld und Famlie, seine (geringeren) Verwandten (oder Bekannten) geringschätzt" ... knüpft überhaupt das ganze Sutta I, 7 an, in dem Buddha darlegt, daß nicht Geburt und Kaste (*jāti* 21 [136]), sondern die Gesinnung und das Tun den wahren Paria und Brahmanen ausmacht. Es ist sodann noch im einzelnen mit der eben angeführten Strophe I, 6, 14 (104) zu vergleichen I, 7, 17 (132). „Wer sich selbst überschätzt und andere geringschätzt, gemein in seinem Dünkel, den" ...

I, 6 und I, 8.

I, 6, 14 (104) c *saṃ ñātiṃ atimaññeti* (s. unter „I, 6 und I, 7") vgl. mit

I, 8, 1 (143) d *anatimānī* und 6 (148) b *nātimaññetha* ...

I, 6, 25 (115) c *dassanasampanno* vgl. mit I, 8, 10 (152) b *dassanena sampanno.*

I, 6 und I, 10.

Zu I, 6, 6 (96) b + d *an-uṭṭhātā ca yo naro* ... *taṃ parābhavato mukhaṃ* „nicht sich anzustrengen ... ist der Weg zum Herunterkommen" kommt ein Gegensatz in I, 10, 7 (187) b *uṭṭhātā vindate dhanaṃ* „wer sich anstrengt, bringt es zu Reichtum".

I, 7 und I, 8.

I, 7, 17 (132) (s. unter „I, 6 und I, 7") vgl. I, 8, 6 (148) *nātimaññetha* ... *kañci* „wer ... keinen geringschätzt".

I, 7, 18 (133) a *Rosako* vgl. I, 8, 6 (148) c *vyā-rosanā.*

I, 7, 24 (139) c *kāmarāgaṃ virājetvā* „die Begierde nach den Sinnengenüssen abgetan habend" vgl. I, 8, 10 (152) c *kāmesu vineyya gedhaṃ* mit demselben Sinne. S. ferner unter „I, 8 und I, 9".

I, 7 und I, 9.

Im Gegensatz zu einem, der (I, 7, 2 [117] ff.) die Verbote der Wesensverletzung, des Diebstahls, der Lüge, der Unsittlichkeit etc.

übertritt, unterhalten sich in I, 9, 2 (154) ff. zwei Yakkhas darüber, daß Gotama kein Wesen verletzt, nicht stiehlt, nicht lügt, nicht den Sinnesgenüssen ergeben ist etc. Vielleicht ist auch zu vergleichen I. 7, 24 (139) a *So devayānaṃ āruyha* und I, 9, 24 (176) d *dibbe pathe kamamānaṃ.*

I, 7 und I, 11.

I, 7, 17 (132) a + b *Yo c'attānaṃ samukkaṃse parañ ca-m-avajānati* (Übersetzung s. unter „I, 6 und I, 7") vgl. I, 11, 14 (206) b + c *yo maññe uṇṇametave paraṃ vā avajāneyya kim aññatra adassanā ...* „Wenn einer ... es für angebracht hält, sich zu überheben, und einen anderen gering schätzt, was ist das anderes als Einsichtslosigkeit?"

I, 8 und I, 9.

I, 8 fordert Wesenschonung und freundliche Gesinnung gegen alle Wesen, Befolgung des *sīla* (10 [152] *sīlavā*) und Gewinnung des übermenschlichen Schauens (10 [152] *dassana*). In I, 9, 2 (154) ff. wird (in einem Gespräch zwischen zwei Yakkhas) festgestellt, daß Gotama selbst diesen Forderungen nachkommt, denn 2 (154) ff. enthalten das, was in D. II, 43 ff. *sīla* heißt und die Wesensschonung als erstes Gebot in sich begreift, außerdem findet sich in I, 9, 22 (174) a auch das Wort *sīla-sampanno*; und *vijjā* (I, 9, 10; 11 [162; 163]) und *paññā* (I, 9, 22 [174] b) sind bekannte Bezeichnungen für das übernatürliche Schauen. Dazu kommen noch folgende Entsprechungen im einzelnen. I, 8, 7 (149) c und I, 9, 2 (154) b *sabbabhūtesu.* I, 8, 9 (151) c *etaṃ satiṃ adhiṭṭheyya,* I, 9, 22 (174) c *satimā.* I, 8, 10 (152) c *kāmesu vineyya gedhaṃ* und I, 7, 24 (139) c *kāmarāgaṃ virājetvā* (s. unter „I, 7 und I, 8") vgl. I, 9, 9 (161) a *Na so rajjati kāmesu* und 19 (171) *Pañca kāmaguṇā loke ... ettha chandaṃ virājetvā ...* I, 8, 10 (152) d *na hi jātu gabbhaseyyaṃ punar eti* vgl. I, 9, 11 (163) d *n'atthi tassa punabbhavo.*

I, 8 und I, 11.

I, 8, 9 (151) a + b *Tiṭṭhaṃ caraṃ nisinno vā sayāno vā ...* vgl. I, 11, 1 (193) a + b *Caraṃ vā yadi vā tiṭṭhaṃ nisinno uda vā sayaṃ.* I, 8, 10 (152) b *dassanena sampanno* vgl. I, 11, 14 (206) d *adassanā* (siehe unter „I, 7 und I, 11").

I, 9 und I, 10.

I, 10 ist ganz deutlich eine Fortsetzung von I, 9, denn sowohl in I, 9, 16 (168) — 23 (175) wie in I, 10 legt ein Yakkha dem Gotama

auf die Lehre bezügliche Rätselfragen vor und dieser beantwortet sie. Außerdem sind folgende spezielle Zusammenhänge des Gedankens oder des Wortlauts zu verzeichnen. I, 9, 18 (170) d *kathaṃ dukkhā pamuccati* vgl. I, 10, 3 (183) c *kathaṃ su dukkhaṃ acceti.*

I, 9, 21 (173) a + b *Ko sū 'dha taratī oghaṃ ko 'dha tarati aṇṇavaṃ* vgl. I, 10, 3 (183) a + b *Kathaṃ su taratī oghaṃ kathaṃ su tarati aṇṇavaṃ.* Auch die Schluß-Gathā beider Suttas ist identisch:

I, 9, 28 (180) *Te mayaṃ vicarissāma gāmā gāmaṃ nagā nagaṃ*
namassamānā Sambuddhaṃ dhammassa ca sudhammataṃ

I, 10, 12 (192) *So aham vicarissāmi gāmā gāmaṃ purā puraṃ*
namassamāno Sambuddhaṃ dhammassa ca sudhammataṃ.

I, 9 und I, 11.

I, 9, 19 (171) c *ettha chandaṃ virājetvā* (s. oben unter „I, 8 und I, 9") vgl. I, 11, 11 (203) d *kāye chandaṃ virājaye* und 12 (204) a *Chandarāyaviratto so.* Da das ganze Sutta eine Beschreibung der Scheußlichkeit dieses *kāya* ist, aus der eben die Notwendigkeit der Entsagung (*chandaṃ virāj°*) gefolgert wird, so hängt das ganze Sutta I, 11 an jenem *ettha chandaṃ virājetvā* von I, 9, 19 (171) c. — Ferner kann noch *paññavā* von I, 9, 22 (174) b vielleicht der Anlaß für *paññāṇavā* von I, 11, 10 (202) b und 12 (204) b gewesen sein.

I, 9 und I, 12.

I, 9, 13 (165) c *muniṃ vanasmiṃ ghāyantam* und 14 (166) a *Sīhaṃ v'ekacaraṃ nāgaṃ* ist vielleicht bezw. wohl zusammenzuhalten mit I, 12, 2 (208) c *ekaṃ muninaṃ carantaṃ,* I, 9, 15 (167) b *sabbadhammāna pāraguṃ* mit I, 12, 4 (210) d *pāragato,* I, 9, 21 (173) a + b *Ko sū 'dha taratī oghaṃ ko 'dha tarati aṇṇavaṃ* und I, 10, 3 (183) a + b, s. unter „I, 9 und I, 10") mit I, 12, 13 (219) b *oghaṃ samuddaṃ atitariya;* I, 9, 22 (174) a + b *Sabbadā sīlasampanno paññavā susamāhito ajjhattacintī satimā* mit I, 12, 6 (212) a + b *Paññābalaṃ sīlavatūpapannaṃ samāhitaṃ jhānarataṃ satimaṃ,* I, 9, 25 (177) c . . . *sabbaviduṃ sumedhaṃ* mit I, 12, 5 (211) a . . . *sabbaviduṃ sumedhaṃ;* I, 9, 26 (178) d *anāsavaṃ* mit I, 12, 6 (212) c *anāsavaṃ.* Daß die Stellen I, 9, 14 (166) a und I, 12, 2 (208) c außerdem mit dem Refrain von I, 3 *eko care* . . . zusammenhängen, und I, 9, 14 (166) a speziell mit I, 3, 19 (53) a + d *Nāgo va . . . araññe eko care . . .,* ist wohl nicht zu bezweifeln. Ist ja doch auch I, 3, 37 (71) *Sīho va saddesu asantasanto vāto va jālamhi asajjamāno padumaṃ va toyena alippamāno* identisch mit I, 12, 7 (213) c – e

sīhaṃ va saddesu asantasantaṃ vātaṃ va jālamhi asajjamānaṃ padumaṃ va toyena alippamānaṃ.

I, 10 und I, 12.

I, 10, 3 (183) a + b vgl. I, 12, 4 (210) d (s. unter „I, 9 und I, 12").

I, 11 und I, 12.

I, 11 schließt mit der Wendung *kim aññatra adassanā* „was ist das anders als Einsichtslosigkeit?" (s. unter „I, 7 und I, 11"), und die Anfangs-Gāthā von I, 12 enthält die Worte d *etaṃ ve munidassanaṃ* „das ist die Einsicht des Weisen". Beide Wendungen werden nicht grundlos unmittelbar aufeinander folgen. Ferner ist doch wohl verknüpft I, 11, 12 (204) d *santiṃ nibbānapadam* und I, 12, 2 (208) d *santipadaṃ.*

Auf die vielen Zusammenhänge nicht unmittelbar oder näher benachbarter Suttas untereinander gehe ich nicht ein, weil das zu weit führen würde. Beispiele s. oben unter „I, 9 und I, 12". Viele andere sind meiner Suttanipāta-Konkordanz zu entnehmen. Es trifft auch beim Sn. wie bei den bisher auf Abfassung im Zusammenhang hin untersuchten Werken (D. und M.) zu, daß er keinem anderen Werke in so hohem Grade gleicht wie sich selbst.

ETYMOLOGISCHE MISZELLEN.

Von Nils Flensburg in Lund.

1. Gr. *πρόβατον* ‚Schaf', ‚Kleinvieh'.

Die Grundbedeutung von dem ursprünglich nur pluralisch gebrauchten *πρόβατα* läßt sich erst, wenn dessen Etymologie sicher ermittelt ist, ganz klar feststellen. Bei den alten Dichtern Homer und Hesiod werden darunter bekanntlich alle Arten von Vieh, besonders aber das Kleinvieh *μῆλα* verstanden. Damit stimmen ferner auch die Angaben der griech. Lexikographen überein. Bei Hesych wird *πρόβασι* durch *βοσκήμασι*, bei Timaeus Lex. Plat. das homerische *πρόβασις* durch *ἡ τῶν βοσκημάτων κτῆσις* erklärt. Erst nachträglich ist es im Attischen auf die ausschließliche Bezeichnung des Schafes beschränkt worden. Danach wäre also als ursprüngliche Bedeutung etwa ‚Weidevieh', ‚Kleinvieh' anzusetzen.

Die von einigen Forschern (z. B. Saussure Mémoire 180, Joh. Schmidt, KZ. 33, 455) nach dem Vorgang von Benfey (G. Wzlex. 2, 59) befürwortete Zusammenstellung mit *βόσκειν* stimmt mit der oben erwähnten Erklärung der Grammatiker vortrefflich zusammen. Die lautlichen Bedenken, die sich dagegen erheben, lassen sich indessen nicht leicht beseitigen. Daß in *πρόβατον* neben *βοτόν* Parallelformen derselben Art wie in *δάνος* neben *δοτός* sich erhalten haben, ohne analogisch ausgeglichen zu werden, scheint doch sonstiger Erfahrung zuwiderzulaufen. Außerdem wird dabei die spezielle Bedeutung des Präfixes *πρό-* ganz unberücksichtigt gelassen.

Daß die Griechen selbst *πρόβατον* auf *προβαίνειν* etymologisch bezogen haben, wird von den Grammatikern ausdrücklich bezeugt.[1])

---

[1]) Die sonderbare Erklärung von Hesych: *πρόβατα· τὰ τετράποδα ἀπὸ τοῦ πρὸ τῆς βάσεως πρόβασιν ἔχειν ἑτέραν τῶν ἔμπροσθεν ποδῶν πρὸς τὰ ὀπίσθια* soll

Für das kollektive *πρόβασις* ‚was sich vorwärts bewegt', ‚lebendes Gut' in der bekannten homerischen Formel *κειμήλιά τε πρόβασίν τε* (*β* 75) gibt diese Herleitung allerdings einen ganz passenden Sinn, der durch ähnliche gegensätzliche Begriffe wie z. B. anord. *liggjanda fé* ‚liegendes Gut' und *ganganda fé* ‚gehendes Gut', ‚fahrende Habe' trefflich beleuchtet wird.[1])

Es gibt indessen mehrere Gebrauchsweisen von *πρόβατον*, die aus *προβαίνειν* nicht gut herleitbar sind. In einer sehr interessanten Stelle aus dem gortynischen Gesetz (4, 34) werden in einer anscheinend formelhaften Verbindung *πρόβατα καὶ καρταίποδα* einander gegenübergestellt. Unter *καρταίποδα* sind wahrscheinlich die an der Bebauung der Felder als Pflüger oder Lastträger u. dgl. tätigen Arbeitstiere zu verstehen; unter *πρόβατα* scheint demnach im Gegensatz dazu das noch arbeitsunfähige Jungvieh einbegriffen zu sein.

Mit besonderer Rücksicht auf diese Stelle möchte ich noch eine Erklärungsmöglichkeit zur Erwägung vorlegen. In der bekannten Schilderung von der Höhle des Kyklopen (*ι* 221) werden die Lämmer in drei verschiedene Altersklassen geteilt: *ἕρσαι* die ganz jungen, eben erst geborenen, *μέτασσαι* die Mittleren und *πρόγονοι* die Frühlinge. Vergleicht man ferner eine andere Homerstelle (*δ* 86), wo es heißt: *τρὶς γὰρ τίκτει μῆλα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν*, so kann man gar nicht daran zweifeln, daß unter den *πρόγονοι* die früh im Jahr oder im vorigen Jahre geborene Lämmer zu verstehen sind, daß also *προ-* in dieser Verbindung dem *per-* im lit. *pérnai*, nht. *firn* und dem *früe* in nhd. *früeling* (1. Mos. 30, 42) semasiologisch gleichwertig ist. Stellt man ferner den letzten Teil von *πρόβατον* mit dem lit. *gemù*, *gimiaũ gim̃ti* ‚geboren werden' zusammen — sei es daß dies Wort mit dem griech. *βαίνω* im Grunde identisch oder etymologisch davon verschieden sei —, so gewinnen wir daran die schönste Parallele zu dem eben erwähnten *πρόγονοι*. Beide gehören also zu der im Idg. zahlreich vertretenen Kategorie von Tiernamen, die sich auf das Alter oder die Geburtszeit der jungen Brut beziehen. Als die einleuchtendsten Beispiele hebe ich hervor: ai. *vatsá-* ‚Kalb, Junges', air. *feis* ‚Sau, Schwein', got. *wiþrus* ‚Lamm' zu idg. **vetos*, gr. *ἔτος*,[2]) air. *gamain* ‚einjähriges Kalb' zu *gam* ‚Winter' und vielleicht *χίμαιρα* zu *χειμών*

wohl besagen, daß die Vierfüßler *πρόβατα* genannt werden, weil sie vor den (ihnen mit Menschen und Vögeln gemeinsamen) Hinterbeinen noch Vorderbeine haben.

[1]) Vgl. auch das mnd. *quek* und das daraus entlehnte dän. norweg. *kvæg* „Rindvieh", ursprünglich ein substantiviertes Adj. *quek* 'lebendig', also 'lebende Habe'.

[2]) Vgl. ferner Boisacq, Dict. ét. 291 s. v. *ἔταλον*.

(Pedersen KZ. 32, 248). Natürlich muß an *πρόβατα* wie an *πρόγονοι* die vorwiegende Beziehung auf die Jungen der Schafe als etwas ganz sekundäres gelten; beide bezeichnen von Haus aus das Jungvieh im Allgemeinen ohne jegliche Beschränkung auf eine bestimmte Gattung.

Das lit. *gim̃ti* ist übrigens wahrscheinlich mit noch zwei anderen griechischen Wörtern etymologisch verwandt. Daß das hesychische *ἐβάθη· ἐγεννήθη* dazu gehört, scheint mir kaum zweifelhaft zu sein. Jedenfalls sind die Zusammenstellungen von Curtius (Griech. Verb II[2] 365) mit *βαίνειν* ‚bespringen' und von Kretschmer (KZ. 33, 273 a)[1]) mit der idg. Wurzel **ĝen-* ‚erzeugen' weniger überzeugend. Ferner hat Wiedemann (KZ. 33, 163) nach dem Vorgang von Bezzenberger (BB. 3, 174) *βασιλεύς* als semasiologische Parallele zu ahd. *kuning*, ursprünglich ‚Geschlechtsherr', ganz ansprechend damit in Verbindung gebracht. Die von Boisacq (Dict. ét. 116) geäußerten Bedenken beruhen auf der irrigen Voraussetzung, daß lat. *geminus* damit verwandt sei; vgl. aber Walde Lat. Wb. s. v.

2. Ai. *taṭa-* ‚Ufer'.

Daß dies Wort eine ins Skr. eingedrungene Prakritform, deren skr. Reflex **tr̥ta-* anzusetzen wäre, wird von Johansson (IF. 3, 166 ff.) angenommen. Ohne die Möglichkeit der von ihm vorgeschlagenen Anknüpfung an lit. *tìltas*, lett. *tilts* ‚Brücke' in Abrede stellen zu wollen, möchte ich einer anderen meines Erachtens semasiologisch näherliegenden Etymologie den Vorzug geben. Ich sehe darin eine Ableitung der weitverzweigten idg. Wz. **ster-*, **sterē-* in ai. *starati*, *str̥tas*, *str̥ṇāti*, eine Anlautsdublette zu *str̥tas* mit demselben Wegfall des ‚beweglichen' *s-* wie in dem damit unzweifelhaft zu verbindenden lat. *torus*. Die Grundbedeutung wäre etwa ‚breiter Rand', ‚Fläche', und als genaue semasiologische Parallele ließe sich das air. *srath* ‚Strand' (Stokes bei Fick II[4]: 313) damit vergleichen. Vgl. P. Persson, Beitr. zur idg. Wortforschung 446 ff.

3. Ai. *taḍit* ‚Blitz'.

Auch *taḍit*, das von Johansson (IF. 2, 21 ff.) ausführlich behandelt worden ist, kann an und für sich sehr wohl ein Lehnwort aus irgendwelchem mittelindischen Dialekt sein. Wenn auch für das in RV. zweimal (1: 94, 7; 2: 23, 9) vorkommende *taḍit* die später übliche Bedeutung ‚Blitz' zu statuieren ist, wie Ludwig meint, mir aber wenig glaublich scheint, kann die Annahme eines derartigen Ursprungs trotz-

dem aufrecht erhalten werden, da Wortformen von mittelindischem Gepräge schon im Vedischen bekanntlich nicht unhäufig sind. Vgl. Wackernagel, Aind. Gramm. 1: XVIII ff. Das *taḍit* mit *tāḍayati* ,schlägt' oder, wie zuletzt Bartholomae (IF 3, 180) vorgeschlagen hat, mit *tṛṇátti* ,spaltet' etymologisch zu verbinden sei, will mir nicht recht einleuchten. Als sanskritisches Gegenstück wäre etwa **tṛdit* zu denken. Darin möchte ich eine Zusammensetzung von *ster-* im aind. *star-*, lat *stella*, got. *staírnō* sehen mit Schwund des anlautenden *s-* wie in ai. *tāras*, *tārā́*; der letzte Teil des Wortes scheint aus *dī́deti* ,scheint', ,leuchtet' mit derselben Ablautstufe wie in *dínam* ,Tag' abgeleitet zu sein. In semasiologischer Beziehung würden also die griech. Wörter *ἀστράπη*, *στεροπή*, *στέροψ* eine ganz analoge Entwicklung zeigen.

NOTES ON ALLUS§IONS TO ANCIENT INDIA IN PAHLAVĪ LITERATURE AND IN FIRDAUSI'S SHĀH-NĀMAH.

By A. V. Williams Jackson, Columbia University, New York City.

While preparing a chapter on 'the Persian Dominions in Northern India down to the Time of Alexander's Invasion', to be published in the forthcoming *Cambridge History of India,* I came across certain allusions to ancient India in Pahlavī literature as well as in Firdausı's Shāh-nāmah. The scope of that article, however, forbade entering upon this particular phase of the subject. For that reason, in this dedicatory volume to Professor Windisch, brief though the contribution must be, it is a source of special pleasure to me to add a note or two from Sasanian texts and from Epic Persian literature in their bearing upon the relations between Iran and India in antiquity. The subject is one in which the interest of my honored friend will share because of the breadth of his scholarship — a scholarship which is as broad as it is deep.

I.

In view of this fact, and fro the conormence of other investigators who may chance to work in this field,. I include here, first, some of the more important allusions to India in the Pahlavī literature of Sāsānian times. These texts have a particular value, when judiciously used, because they are largely based upon the old Zoroastrian scriptures themselves, even though the time of their redaction or actual composition may belong to periods between the third and the tenth centuries of our era.

The territory of Northern Hindustān, for example, from 'the land of Sind' as far as 'Kashmir in India' (to quote from te Pahlavī) was

a realm known to the compiler of the Būndahishn, which is a noted Pahlavī text that contains very old material based upon the Avestan Nasks.[1] In several Pahlavī works, moreover, there are allusions to the conversion of Hindus to the religion of Zoroaster in ancient days;[2] and these particular references, which go back to old legends, may help to lend additional testimony to the tradition of the historic connection between the two countries. Similarly Sanskrit literature of the Christian period (which can be paralleled by ancient Vedic hymns to Sūrya, the sun, as showing the common inherited Indo-Iranian sympathy with the cult) contributes proof to show the prevalence of Persian sun-worship and the accompanying presence of Magian priests in Northern Indian domains as early, it is believed, as the second or third century B. C.[3] Pointing back to a period still more antique than Zoroaster's time there exists a tradition, preserved in the Pāzand version of the Pahlavī treatise Jāmāspī, ch. 4 (which was written some time before 900 A. D., but contains much older records), that King Farīdūn of Persia, whose date is assigned by legend to about 1600 B. C., gave 'the country of Iran with India up to the edge of the sea' to the youngest and best beloved of his three sons when dividing his immense empire among them.[4]

Other Pahlavī passages might be quoted in the way of further traditional testimony to show Iran's claim upon Northern Indian domains; but some of them (like the Pahlavī *Kārnāmak-i Artakhshīr-i Pāpakān*, 13. 18—21) would be largely in proof of the continuity of this right or title down to Sasanian times.[5]

---

[1]) Bd. 20. 9; 25. 15; 28. 34; 29. 4; see transl. by West, *SBE.* 5. 78, 96, 111, 116.

[2]) For references to the Pahlavī works in which citations are to be found, see Jackson, *Zoroaster*, pp. 84—88; and compare especially Phl. *Shikand Gūmānīk Vijār*, 10. 68, transl. by West, *SBE.* 24. 171.

[3]) On early sun-worship in Northern India as fostered by Persian influence, see especially R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism and Minor Religious Systems*, in *Grundriß der Indo-Arischen Philologie*, 3. 6. 151—155.

[4]) See J. J. Modi, *Jāmāspī Translated*, ch. 4, p. 115, Bombay, 1903.

[5]) See, for example, the Pahlavī work referred to, which contains a romantic account of events connected with the reign of the founder of the Sasanian monarchy, Ardashīr Pāpakān (*Kārnāmak*, 13. 18—21, ed. Sanjana, p. 55; cf. ed. Antia, pp. 44—45; ed. Nosherwan, §§ 196—198; respectively, Bombay. 1896, 1900, 1896). For certain other Pahlavī works containing references to India consult the texts referred to by West in *Grundr. d. iran. Philol.* 2. 93, 109, 110, 114, 119.

II.

Before leaving the realm of legend perpetuated by Pahlavī tradition, in which the historian of this somewhat remote field may find true gleams of fact to light up the dim and devious paths that lead to the firmer ground of recorded events, it may be proper to revert again to material from the buried past of Iran preserved in the great epic poem of Persia, Firdausī's Shāh-nāmah.

The reader of the present notes may bear in mind the historic significance of this Persian epic source, which, though completed somewhat less than a thousand years ago, is based on ancient lore common to the Avestā and the Pahlavī texts. At the same time, however, any critical judge may pause before deciding how much of antiquity is actually reflected in any given part of the chronicle poem and how much may be due to a projection of later conditions back into the remote past. Yet, on the whole, it may safely be concluded that real weight may be laid on certain material thus handed down by the Shāh-nāmah. The truth of this assertion will be the more evident to any one who has devoted careful historical study to the ancient lore preserved in this connection by the Moslem historians, such as Ṭabarī, Masʿūdı, Thaʿalibī, and their equals, who flourished near the time of Firdausī in the thenth century A. D. Space forbids more than a brief reference to Firdausī's Shāh-nāmah itself as harking back to prehistoric days, or to an era presumably long before the more definitely known times of the seventh century B. C.

Fable of old, for example, founded without doubt on fact and lingering on to Firdausī's time, recounts tales of a reign of terror over Iran for a thousand years by the foreign tyrant Ẓaḥḥāk, called Azhi Dahāka of Babylon in the Avestā, who appears to have been associated indirectly with India.[1]) This monster, who is alleged to have usurped the power over Persia about 2600 B. C., is anathematized in the Shāh-nāmah as 'having resorted to Hindūstān in order to make a compact with those of that country of sorcerers';[2]) but ultimately

[1]) It seems reasonable to assume that the Greek author Arrian reflects this old tradition of a foreign rule by a Semitic power over Persia and a part of India when he writes of the Indian tribes west of the Indus (*Indica* 1): 'They were in old times subject to the Assyrians, then after a period of Median rule submitted to the Persians, and paid to Cyprus, the son of Cambyses, the tribute which Cyrus had imposed' (cf. Mc Crindle, *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*, p. 179; and Justi, *Grundr. d. iran. Philol.* 2. 405).

[2]) See Firdausi, *Shāh-nāmah*, ed. Vullers-Landauer, 1. 54; transl. Warner, 1. 163; trarsl. Mohl, 1. 74.

his sway was overthrown by the hero Farīdūn, and the sovereignty restored once more to Iran. For that reason, centuries later, Kai Ḳubād, whom tradition places about 1000 B. C., could lay claim to all the country 'from Zābulistān unto the Sea of Sind', in other words, 'from the territory of Arachosia as far as India'.[1]) Still later, under Kai Khusrau (c. 840 B. C.), the valiant Rustam, champion of Iran, joined in campaigning to bring into submission to his liege-lord the domains of 'Hind' (India); and, stoutly contested as the supremacy may have been, the chronicle lays claim to the power over 'Hindūstān and even from Ḳānnauj to Sīstān'.[2]) These are but two or three passages out of a larger collection from the Shah-nāmah which might be quoted as pointing back to Persian traditions of sway over Northern India in times anterior to the seventh century B. C.

The special evidences above cited from two of the literatures concerned — and these two date from a far later period than the historic relations involved — might be amplified and supplemented by abundant testimony from other quarters, as the historian best knows. The trend of all these evidences, moreover, as indicated in the chapter above mentioned, serves to make all the more clear the continued relations between India and Persia from early Aryan times. It might furthermore be added that these Indo-Iranian connections have lasted until today, as shown by the British-Russian entente of 1907 with regard to the realms of ancient Iran that come into immediate play, politically, as fronting upon modern India.

In conclusion it may be averred with reference to the times of far distant antiquity, that whatever may be the differences of view among Sanskrit specialists regarding associations between India and Persia in ancient days, there is more than one Iranian investigator whose Vedic and Avestic researches, besides his Pahlavī and Persian studies, have led him to interpret some passages even in the Rig-veda (the most antique source) as distinctly referring directly to ancient Iran and to Persian associations in the remote past with the Land of the Indus and the domains in the north of India that have long been a part of the British Empire.

[1]) *Op. cit.* ed. Vullers-Landauer, 1.312; tr. Warner, 2.21; tr Mohl, 1.380.

[2]) *Op. cit.* ed. Vullers-Landauer, 2.782—788, especially p. 788; tr. Warner, 3.30—35; tr. Mohl, 2.463—470.

INDISCHE KULTBAUTEN ALS SYMBOLE DES GÖTTERBERGS.

Von W. Foy in Cöln.

Die so charakeristischen, in Stufen pyramidisch oder keglig ansteigenden Kultbauten des indischen Kulturkreises gelten bei den indischen Völkern öfters als Symbole des mythischen Berges Meru, des indischen Olymps, der sich nach indischer Auffassung im Zentrum der Erdscheibe zu enormer Höhe erhebt und auf dem die Götter wohnend gedacht werden.[1] Sowohl Stūpas auf mehrfach gestuftem Unterbau wie turmartige Tempel können ihn symbolisieren.[2] Auch besondere kleinere Modelle derart dienen als Meru-Symbole.[3] In

[1]) Vgl. G. Thibaut, „Astronomie, Astrologie und Mathematik“, Grundr. d. Indo-ar. Phil. u. Altertumsk. III, H. 9, S. 21; L. D. Barnett, „Antiquities of India“ (London 1913), S. 194, 196 ff.; Ch. Coleman, „The Mythology of the Hindus“ (1832), S. 253 f. (mit Bild); A. Bastian, „Ideale Welten“ I (= „Reisen auf der vorderindischen Halbinsel“), S. 285 ff. (mit Abb.); H. Kern, „Manual of Indian Buddhism“, Grundr. III, H. 8, S. 57; L. A. Waddell, „The Buddhism of Tibet“, S. 78 f. (mit Bild); Shway Yoe, „The Burman, his life and notions“, S. 90 f.; C. Bock, „Temples and Elephants“, S. 199 ff., 279 f. (Laos); Pallegoix, „Description du Royaume Thai ou Siam“ I, S. 431 ff. u. a.

[2]) Vgl. Kern a. a. O., S. 92. E. H. Sladen, JRAS. N. S. IV, S. 408 ff. (Mengyun-Stūpa in Birma). C. F. Koeppen, „Die Religion des Buddha“ II, S. 261. Auf Bali werden die quadratischen, mit stufenpyramidischem Dächerturm versehenen Tempel ganz allgemein als *Meru* bezeichnet (W. O. J. Nieuwenkamp, „Bali en Lombok“, passim). Der Kailāsa von Elūra verdankt wohl derselben Idee seinen Namen. Varāh. Bṛh. S. 56, 2 (PW.) sind sechseckige Meru-Symbole erwähnt, in natura sind aber, soviel ich sehe, keine derartigen Bauten belegt, wohl aber achteckige in China (Fergusson, „History of Indian and Eastern Architecture“, S. 695 ff.) und Birma-Siam (ib. S. 621; L. de Beylié, „L'Architecture hindoue en Extrême-Orient“, S. 90 ff.).

[3]) J. Cunningham, JASB. XVI, S. 753 (jainistisch). Friederich, „Voorloopig verslag van het eiland Bali“, Verh. Bat. Gen. XXIII, S. 33 (śivaitisch). — Miniatur-

Birma werden häufig in der Nähe der Tempel eigene, massive Bauwerke ohne andern Zweck (*Myimmo Daung* genannt) als seine Symbole errichtet[1]): das in der Literatur abgebildete Beispiel besteht aus einer hohen Stufenpyramide und einem quadratischen Aufbau in Form eines Tempels u. dgl. mit hohem gestuften Dächerturm.[2]) Daneben kommt dort dasselbe Symbol in derselben Form auch noch in andrer Verwendung vor: aus vergänglichem Material hergestellt, figuriert es im Leichenzuge, sei es als Leichenwagen und Verbrennungsgerüst eines Priesters,[3]) sei es als Schrein für ein wichtiges Geschenk ans Kloster,[4]) und ebenso spielt es bei allen möglichen Volksfesten eine Rolle.[5]) In Siam treffen wir es wieder als Verbrennungsgerüst (*Phra: Meru*) des toten Königs.[6]) Auch bei den kleinen Stūpas und Tempeln von der *Prang*-Form, die teilweise nur als frommes Werk errichtet sein sollen,[7]) mag dort wieder die Idee des Meru-Symbols

tempel sind in Indien sehr häufig (Fergusson a. a. O., S. 283). Im Buddhismus werden namentlich Miniatur-Stūpas als Reliquienbehälter verwandt.

[1]) M. and B. Ferrars, „Burma", 2. Ed., S. 38.

[2]) Ein solches Gebäude siehe z. B. abgebildet bei Ferrars, S. 30, Fig. 64 links, ein Cinerarium derart ib. S. 199, Fig. 446. Einen im wesentlichen gleichen Tempel mit stufenpyramidischem Unterbau beschreibt Fergusson a. a. O., S. 625 von Mengyun. In dem Falle unseres Meru-Symbols ist abweichend davon zwischen dem Aufbau und der Stufenpyramide noch eine quadratische Säule dazwischen geschoben, eine Entlehnung vom Stūpenbau (vgl. die Abbildungen bei A. Foucher, „L'Art gréco-bouddhique du Gandhârâ" I, S. 53 ff., 179 ff.).

[3]) Nach Photographie im Rautenstrauch-Joest-Museum, darauf zwar nicht als Meru bezeichnet, aber wegen der formellen Gleichheit mit den ausdrücklich so bezeichneten Fällen und wegen der nahen Übereinstimmung mit dem siamesischen Verbrennungsgerüst wohl richtig bestimmt. Katafalke ohne oder doch nur mit ganz flacher Stufenpyramide als Unterbau siehe bei Ferrars, S. 195 f., 199.

[4]) Ferrars, S. 198. Über die birmanische Leichenverbrennung siehe noch besonders Shway Yoe a. a. O., S. 578 ff.

[5]) Ferrars, S. 38.

[6]) K. Posse, „Um den toten König", Köln. Zeitung 16. Aug. 1911, Nr. 906 und 17. Aug. 1911, Nr. 909). — Dieselbe Art von Leichengerüsten (*wadah, badé*) findet sich in dem auch sonst mit der hinterindischen Baukunst in naher Beziehung stehenden Bali und Lombok (vgl. Nieuwenkamp a. a. O., S. 223 ff.; W. Cool, „De Lombok-Expeditie", S. 109); weitere Literatur über die dortige Leichenverbrennung siehe bei H. H. Juynboll, Kat. d. Ethn. Reichsmuseums (Leiden), Band VII: Bali und Lombok, S. 104, Anm. 8. In Kambodscha besteht der Katafalk (zugleich Verbrennungsgerüst) nur aus einer Stufenpyramide (vgl. A. Leclère, „Cambodge. La crémation et les rites funéraires", Taf. zwischen S. 104 u. 105).

[7]) L. Fournereau, „Le Siam ancien", Annales du Musée Guimet XXVII, S. 103 ff. Die allgemeine Bezeichnung dieser Miniaturbauten in Siam ist *Chedi*, in Kambodscha *Chedei* (pāli *cetiya*).

mit hineinspielen. Ebenso haben wir es möglicherweise bei dem Sat Mahāl Prasādaya von Ceylon,[1]) der weder ein Tempel noch ein gewöhnlicher Stūpa, sondern eine einfache Stufenpyramide ist und wahrscheinlich auf hinterindische Vorbilder zurückgeht, mit dem gleichen Symbole zu tun.

Ein tibetanisches Bild[2]) läßt den Meru in fünf abgesetzten Stockwerken zum Himmel ansteigen, und mehrfach begegnet man in Verbindung mit ihm der Vorstellung von (meist sieben) konzentrischen Bergen, die von innen nach außen zu an Höhe abnehmen,[3]) also zusammen gleichsam einen pyramidischen oder kegligen Stufenbau bilden. Da hätten wir Anschauungen vom Meru, die seine Symbolisierung durch gestufte Kultbauten bei der sonstigen Neigung der Inder zu Symbolisierungen erklären würden.[4])

Nun findet sich aber im alten Mesopotamien ganz die gleiche Erscheinung, wie in Indien: auch da haben wir den Götter- und Weltenberg *E-kur* („Berghaus“), auf dem die Götter wohnen; auch da werden die bekannten Tempelpyramiden (*Ziggurat*) als *E-kur* bezeichnet.[5]) Formell sind es meistens Umbildungen der Stufenpyramide, indem die Stufen und die zu ihnen führenden Rampen zu einer auf die oberste Plattform führenden fortlaufenden Rampe vereinigt worden sind.[6]) Auch gleichartige Rundbauten gibt es.[7]) Die alte Form

[1]) Vgl. de Beylié a. a. O., S. 384. V. A. Smith, „A History of Fine Art in India and Ceylon“, S. 55 f.

[2]) Waddell a. a. O., S. 79.

[3]) R. Sp. Hardy, „A Manual of Buddhism“, S. 12 f. Waddell, S. 78. Colemann a. a. O., S. 253 (anders auf Taf. 28). Bock a. a. O., S. 201 (Abb.). Pallegoix a. a. O., S. 432 f. Siehe auch Bastian a. a. O., Taf. II B, VIII A.

[4]) Gegebenenfalls könnten auch terrassierte, in Bodenkultur genommene Berglehnen die Symbolisierung von Bergen durch gestufte Bauten anregen. Daran denkt unter anderem A. Posnansky, „Eine praehistorische Metropole in Südamerika“ I (1914), S. 126 ff., mit Bezug auf die amerikanischen Stufenpyramiden und Treppenzeichen, über die er im übrigen sehr phantasiereiche Ideen entwickelt.

[5]) Vgl. z. B. Handcock, „Mesopotamian Archaeology“ (1912), S. 132 ff. Nicht ganz zutreffend scheint mir die Auffassung von Ed. Meyer, „Geschichte des Altertums“, 2. Aufl. I, 2, S. 421, 442 zu sein (dem sich H. Schuchhardt, Praehist. Zs. II, S. 332 anschließt; siehe auch Prinz, „Astralsymbole im altbabylonischen Kulturkreis“, Diss. 1910, S. 29 ff.), wonach Bau und Bezeichnung der ältesten Tempelpyramide (zu Nippur) als „Berghaus“ nur dadurch veranlaßt worden sei, daß der auf ihr zu verehrende Gott Enlil ein Berggott ist. Auch diese Vorstellung hätte gegebenenfalls ihre Parallele in dem indischen Tempel Kailāsa, der nach dem Berge Śiva's, der auch *Giriśa* „Bergherr“ heißt, benannt ist. Siehe jedoch oben S. 213, Anm. 2.

[6]) Vgl. über die allein belegten Formen: Ed. Meyer, S. 441 f.; Handcock, S. 132 ff. [7]) Handcock, S. 148.

schimmert aber noch in jenen Fällen durch, wo die erste Stufe der Pyramide durch eine Treppe erreicht wird und erst dann die Rampe beginnt.[1]) Bei den vielfachen Kulturbeziehungen, die zwischen Indien und Vorderasien seit alter Zeit bestanden haben,[2]) ist es kaum von der Hand zu weisen, daß auch hier ein Zusammenhang vorliegt.[3]) Zweifelhaft bleibt nur, ob er mit den andern, die Baukunst betreffenden Beziehungen, die durch Persien beim Übergang zum Steinbau vermittelt worden sind (wie Höhlenbauten, Monolithsäulen, Kapitellbildungen, ornamentale Motive u. a.), zeitlich zusammenfällt oder vielleicht älter ist. In der Tat sind ja im alten Persien gestufte Unterbauten für Stätten göttlicher Verehrung nicht zu belegen.[4]) Der Frage läßt sich jedoch erst im Zusammenhang einer allgemeinen weltgeschichtlichen Untersuchung der Stufenpyramide nähertreten.

[1]) Handcock, S. 133 f. Ob im übrigen wirklich alle Tempelpyramiden nur eine fortlaufende Rampe und keine Abstufungen besaßen, ist doch wohl noch zweifelhaft.

[2]) Vgl. unter anderem V. A. Smith a. a. O., S. 377 f.

[3]) Rein aus Formgründen kommt J. Kennedy, JRAS. 1898, S. 285 f. dazu, die indischen Vihāras mit gestuftem Dachaufbau von den mesopotamischen Tempelpyramiden abzuleiten und auch in jenen Bergimitationen zu sehen. Die „miniature huts", die sich auf jeder Dachstufe der Raths von Mahāvellipur finden, sind jedoch kein Beweis für diese Deutung; sie können nur im Zusammenhang aller jener Aufbauten beurteilt werden, denen wir nicht nur auf den Dachstufen von Tempeln, sondern vor allem auch auf den Stufen pyramidischer Unterbauten von Tempeln und Stūpas so häufig begegnen. Solche Tempel auf stufenpyramidischem Unterbau (vgl. z. B. die oben S. 214 von Birma genannten Fälle) sind es allein auch, die den mesopotamischen Tempelpyramiden in etwa entsprechen, wenn wir von deren Umbildung absehen.

[4]) Nur Grabbauten auf Stufenpyramiden waren sicher bekannt (vgl. über das sog. Grab der Mutter Salomo's: F. Justi, Grdr. d. Iran. Phil. II, S. 421 f.).

ZUR GOTISCHEN GRAMMATIK.

Von W. Streitberg in München.

1. *qiman in* und Verwandtes.

Borrmann stellt in seiner Dissertation 'Ruhe uud Richtung in den gotischen Verbalbegriffen' (Halle 1892) S. 14 fest: "*qiman* konstruiert gewöhnlich mit Hervorhebung der Ruhe am Orte der Ankunft ... Selten wird die Praeposition mit dem Kasus der Richtung verbunden ..." Einen Versuch, die Bedingungen aufzuzeigen, die für die Wahl einer der beiden Konstruktionsmöglichkeiten entscheidend waren, hat Borrmann nicht gemacht, soviel ich sehn kann, auch kein andrer Forscher nach ihm. Und doch ist von vornherein anzunehmen, daß der Wechsel der Konstruktion nicht auf reiner Willkür beruhn könne, sondern im Satzzusammenhang seine Erklärung finden müsse.

Daß die Ruhekonstruktion bei *qiman* wesentlich häufiger ist als die Richtungskonstruktion, befremdet nicht: *qiman* ist ein perfektives Verbum d. h. es bezeichnet die Handlung im Hinblick auf den Moment ihrer Vollendung. Wie ich IF. 27, 153 gezeigt habe, neigen aber im Gotischen manche perfektiven Verba dazu, im Gegensatz zu den entsprechenden imperfektiven Bildungen die Ruhekonstruktion vor der Richtungskonstruktion zu bevorzugen.

Durch diese Feststellung soll natürlich nicht behauptet werden, daß bei einem perfektiven Verbum der Bewegung von rechtswegen nur die Ruhekonstruktion vorkommen könne. Nichts wäre verkehrter als eine solche Verallgemeinerung. Es ist daher ein mehr als wunderliches Mißverständnis, wenn Dening in seiner verdienstvollen Untersuchung 'Zur Lehre von den Ruhe- und Richtungskonstruktionen. Ein Beitrag zur westgermanischen Syntax' (Borna-Leipzig 1912) S. 37 diese Meinung vertritt. Er schließt nämlich aus dem Umstand, daß bei ae. *gefeallan* die Richtungskonstruktion bei weitem die Ruhe-

konstruktion überwiegt, "daß die Wirkung der Perfektivierung von *ge-* doch schon in sehr früher Zeit zum mindesten stark geschwächt" sei. Eine solche Schlußfolgerung ist völlig unverständlich: Dening hätte nur einen Blick aufs Slavische zu werfen brauchen, wo die perfektive Aktionsart eine so wichtige Rolle im ganzen Verbalsystem spielt, um zu sehn, daß bei perfektiven Verben der Bewegung die Richtungskonstruktionen ganz alltäglich sind. Die perfektive Aktionsart bezeichnet eben nicht, wie man fälschlich behauptet "den Moment der Vollendung einer Handlung", sondern "die Handlung im Hinblick auf den Moment ihrer Vollendung" (IF. 24, 311 ff.), der Spielraum ist also weit genug, um Richtungs- wie Ruhekonstruktionen Raum zu gewähren.

Es fragt sich also nur: was hat den gotischen Übersetzer veranlaßt, beim Gebrauche von *qiman* bald diese, bald jene Konstruktion zu wählen?

Man betrachte einmal die folgenden Beispiele, die bei anscheinend gleichem Sinn dieselbe griechische Konstruktion verschieden wiedergeben. *in* mit Dativ: Joh. 9,39 *jah qaþ Iesus: du stauai ik in þamma fairƕau qam* · *εἰς τὸν κόσμον τοῦτον*. — Joh. 12,46 *ik liuhad in þamma fairƕau qam* · *εἰς τὸν κόσμον*. — Joh. 18,37 *ik du þamma gabaurans im jah du þamma qam in þamma fairƕau* · *εἰς τὸν κόσμον*. — 1. Tim. 1,15 *þatei Xristus Iesus qam in þamma fairƕau frawaurhtans nasjan* · *εἰς τὸν κόσμον*.

Dagegen *in* mit Akkusativ: Joh. 6,14 *qeþun þatei sa ist bi sunjai praufetus sa qimanda in þo manaseþ* · *εἰς τὸν κόσμον*. — Joh. 11,27 *ik galaubida þatei þu is Xristus, sunus gþs., sa in þana fairƕu qimanda* · *εἰς τὸν κόσμον*.

Auf den ersten Blick scheint zwischen beiden Gruppen nur éin Unterschied zu bestehn — der des Tempus: dort das Perfekt *qam*, hier das futurische Partizip *qimanda* (vgl. Sommer PBB. 37, 481 ff.). Nun kann allerdings an sich das Tempus für die Wahl der Konstruktion nicht entscheidend sein; denn wir werden später perfektische Formen mit Richtungs-, futurische mit Ruhekonstruktionen kennen lernen. Wohl aber kann die Zeitstufe die ganze Konstellation beeinflussen und für die psychische Einstellung des Sprechenden von Bedeutung sein; dadurch kann sie mittelbar auch für die Wahl der Konstruktion in Betracht kommen.

Bei den Stellen der ersten Gruppe ist die ganze Aufmerksamkeit auf den Moment der schon eingetretenen Vollendung konzentriert, die diesem Moment vorausgegangene Bewegungshandlung ist be-

deutungslos: "meine Geburt, meine Ankunft in der Welt hat den Zweck ..." Bei den Sätzen der zweiten, kleinern Gruppe dagegen liegt der Moment der Vollendung noch in der Zukunft; die Vorstellung der Handlung, der Bewegung, die zu diesem Abschluß führt, taucht daher unwillkürlich in der Seele des Sprechenden auf: infolgedessen erscheint die Richtungskonstruktion. Wir können diesen Unterschied für unser Sprachgefühl deutlicher machen, wenn wir umschreiben: verheißen ist 'das Kommen', nicht 'die Ankunft'; denn nhd. *kommen* bezeichnet eine auf ein Ziel gerichtete Bewegung. Perfektiv ist das Verbum natürlich in dem einen wie dem andern Fall, nur die durch den Satz gegebene Gesamtlage ist verschieden.

Wir können also den Unterschied zwischen den beiden Konstruktionsmöglichkeiten folgendermaßen definieren: wo es im Zusammenhang lediglich auf den Moment der Vollendung ankommt (und das ist für das Sprachgefühl des Goten die Regel), wird *qiman* mit *in* und dem Dativ verbunden; wo aber für den Zusammenhang neben dem Moment der Vollendung auch die Bewegung in Betracht kommt, wo sie ins Blickfeld des Sprechenden tritt, steht bei *qiman in* mit dem Akkusativ.

Ein gutes Seitenstück zu den vorhin angeführten Stellen bieten die folgenden: Skeireins 3,1f. (Joh. 3,23f.) *þaruh qemun jah daupidai wesun . ni nauhþanuh galagiþs was in karkarai Iohannes* · εἰς τὴν φυλακήν und Matth. 5,25 *sijais waila hugjands andastauin þeinamma sprauto, und þatei is in wiga miþ imma, ibai ƕan atgibai þuk sa andastaua stauin jah sa staua þuk atgibai andbahta, jah in karkara galagjaza* · εἰς φυλακήν. Dort wird festgestellt, daß der Zeitpunkt der Einkerkerung noch nicht eingetreten war, hier dagegen tritt die Handlung, die schließlich zu ihm führt, vor die Seele des Sprechenden: Schritt für Schritt können wir die Entwicklung verfolgen.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem folgenden Satzpaar: Luk. 8,6.8 *jah anþar gadraus ana staina ... gadraus ana airþai* · ἐπὶ τὴν πέτραν ... εἰς τὴν γῆν und Matth. 10,29 *niu twai sparwans assarjau bugjanda? jah ains ize ni gadriusiþ ana airþa inuh attins izwaris wiljan* · πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν. Effektiv und Ingressiv stehn hier einander gegenüber: dort steht nur das Ziel, der Ort, wo der Samen niederfällt, vor dem Geiste des Sprechenden, hier handelt es sich darum, daß ohne Gottes Willen auch nicht das wertloseste Geschöpf zum Fall (auf die Erde) kommt.[1])

[1]) Das Normale bei *gadriusan* (wie bei allen Verbalzusammensetzungen dieser

Die übrigen Beispiele für *qiman in* bestätigen die Regel, die ich an jener Gruppe zusammengehöriger Fälle zu erläutern versucht habe. Man vergleiche nur mit den vorhin genannten Partizipialsätzen die folgenden: Matth. 8,14 *jah qimands Iesus in garda Paitraus, gasaƕ swaihron is ligandein < jah > in heitom* · εἰς τὴν οἰκίαν d. h. "bei der Ankunft im Hause erblickte er". Ebenso Matth. 9,28 *qimandin þan in garda duatiddjedun imma þai blindans* · εἰς τὴν οἰκίαν "im Augenblick seiner Ankunft, bei seiner Ankunft gingen die Blinden auf ihn zu". Desgl. Matth. 8,28 9,23 Luk. 8,51 15,6 2. Kor. 7,5; Luk. 15,17 (übertragene Bedeutung: Einkehr in sich selbst).

Charakteristisch sind die beiden Infinitivkonstruktionen: 1. Tim. 2,4 *saei allans mans wili ganisan jah in ufkunþja sunjos qiman* und 2. Tim. 3,7 *sinteino laisjandona sik jan-ni aiw ƕanhun in ufkunþja sunjos qiman mahteiga* · εἰς ἐπίγνωσιν: hier handelt es sich um Eintreffen oder Nicht-Eintreffen beim Ziele, der Erkenntnis.

Unter den Präsensformen bilden Matth. 5,20 Luk. 18,17 Mark. 10,15 eine Gruppe, vgl. die letzte Stelle: *saei ni andnimiþ þiudangardja gþs. swe barn, ni þauh qimiþ in izai* · εἰς αὐτήν "wer die Bedingung nicht erfüllt, dem ist das Himmelreich verschlossen, für den erscheint der Augenblick nicht, wo sich ihm die Pforte öffnet".

Joh. 12,12 *iftumin daga manageins filu ... gahausjandaus þatei qimiþ Iesus in Iairausaulwmai, nemun astans peikabagme jah urrunnun wiþragamotjan imma* · εἰς Ἱεροσόλυμα "als sie seine Ankunft erfuhren, liefen sie ihm entgegen". — Luk. 8,17 *ni auk ist analaugn þatei swikunþ ni wairþai, ni fulgin þatei ni gakunnaidau jah in swe-*

Art, die eine konkrete Bewegungsvorstellung enthalten) ist die Richtungskonstruktion; daher wird *in* stets mit dem Akkusativ verbunden (abgesehn natürlich von der überall auftretenden Ausnahme *in midumai* Luk. 8, 7, über die Borrmann S. 35, Got. Elementarbuch[3. 4] § 271 zu vergleichen sind): Matth. 5, 29. 30, Joh. 12, 24, Luk. 6, 39. 8, 14, Mark. 4, 7. 8. *ana* mit dem Akkusativ findet sich abgesehn von der im Text angeführten Stelle noch Röm. 15, 3. Die 3 Dative bei *ana* — außer den beiden genannten noch Mark. 4, 5 — bilden daher eine Ausnahme und erklären sich dadurch, daß es dem Übersetzer nur um das Ziel — den steinigen Boden, die gute Erde — zu tun war. Genau vergleichbar sind Mark. 4, 20 *ana airþai þizai godon saianans*; Mark. 4, 16 *ana stainahamma saianans* gegenüber Mark. 4, 31 *þan saiada ana airþa*. *in* erscheint bei *saian* ebenfalls mit dem Akkusativ verbunden Mark. 4, 18; es steht — abweichend von dem Gebrauch bei *gadriusan* — mit dem Dativ Gal. 6, 8 *saei saijiþ in leika seinamma, us þamma leika jah sneiþiþ riurein*; *iþ saei saijiþ in ahmin, us ahmin jah sneiþiþ libain aiweinon* · εἰς τὴν σάρκα, εἰς τὸ πνεῦμα: hier wäre eine Andeutung des Bewegungsvorgangs im Gotischen gradezu störend gewesen.

kunþamma qimai · εἰς φανερόν: nur auf den Moment der Offenbarung kommt es an, nicht auf die Bewegung, die zu ihm führt. —

Einmal steht bei einer Präsensform auch die Richtungskonstruktion: 2. Kor. 12, 1 *ƕopan binah, akei ni batizo ist, jah þan qima in siunins jah andhuleinins* · ἐλεύσομαι γὰρ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις. Der Grund für die Wahl des Akkusativs ist leicht erkennbar: vorausgegangen ist Pauli 'apostolischer Selbstruhm', der 'Ruhm der Stärke' und der 'Ruhm der Schwäche'; nun aber geht er zu einem neuen Kapitel des Selbstruhms über, zu den Visionen — nicht das Ziel allein, sondern auch der Übergang von einem Thema zum andern, die Bewegung also, ist für den Zusammenhang notwendig. Zutreffend übersetzt daher Weizsäcker: "so will ich auf die Gesichte und Offenbarungen des Herrn kommen".

Besonders zahlreich, wie das in der Natur der Dinge liegt, sind die Ruhekonstruktionen bei den Formen der Vergangenheit: die Handlung ist abgeschlossen, die Aufmerksamkeit richtet sich daher vor allem auf den Moment des Abschlusses. Es lohnt sich nicht, die 13 unzweideutigen Beispiele vollständig auszuschreiben; ich begnüge mich damit, ein paar Fälle beliebig herauszugreifen. Mark. 9, 33 *jah in garda qumans frah ins* · καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος "im Hause angelangt"; Mark. 14, 54 *jah Paitrus fairraþro laistida afar imma, unte qam in garda þis auhumistins gudjins* · ἕως ἔσω τὴν αὐλήν "bis er im Hofe anlangte"; Mark. 1, 14 *iþ afar þatei atgibans warþ Iohannes, qam Iesus in Galeilaia* · εἰς τὴν Γαλιλαίαν "nach der Verhaftung des Johannes erschien Jesus in Galilaea"; Luk. 9, 34 *faurhtidedun þan in þammei jainai qemun in þamma milhmin*[1] · εἰς τὴν νεφέλην: das Verschwinden in der Wolke flößt Furcht ein, nicht etwa die Bewegung zu der Wolke als Ziel; Mark. 8, 22 *jah qemun in Beþaniin jah berun du imma blindan* · εἰς "nach ihrer Ankunft brachte man einen Blinden"; Gal. 2, 11 *aþþan þan qam Paitrus in Antiokjai, in andwairþi imma andstoþ* . εἰς Ἀντιόχειαν "nach der Ankunft Petri in A. trat ich gegen ihn auf". Vgl. ferner Matth. 9, 1 Joh. 11, 30 12, 27 Luk. 2, 27 Mark. 1, 29 5, 1 6, 1 10, 1.[2])

Danach kann es nicht zweifelhaft sein, daß in den Fällen, wo das Kasusverhältnis unbestimmt ist, wie Luk. 4, 16 *jah qam in Naza-*

[1]) Auffällig ist die Glosse in CA: *jah at im in milhmam atgaggandam*; denn *atgaggan* kennt in allen andern Fällen nur die Richtungskonstruktion, die überhaupt bei Verben dieser Art allein herrscht.

[2]) *her* bei *qiman* Matth. 8, 29 *qamt her faur mel* · ὧδε und Joh. 6, 25 *ƕan her qamt* · ὧδε. Zusatz ist *her* Luk. 7, 8 *qim her jah qimid* · πορεύθητι καὶ πορεύεται.

raiþ · εἰς, der Übersetzer das Ruheverhältnis empfunden hat. Vgl. Luk. 2,51 Mark. 9,33 10,46 2. Kor. 1,23. Doppeldeutig, je nach der Auffassung, könnte höchstens Joh. 6,24 sein: *gastigun in skipa jah qemun in Kafarnaum sokjandans Iesu* · εἰς. Doch wird bei dem Überwiegen der Ruhekonstruktion die Auffassung des Übersetzers wie der Hörer sicherlich gewesen sein: "sie trafen auf der Suche nach Jesus in K. ein".

Wiederum ist nur ein einziger Fall der Richtungskonstruktion belegt, vgl. Joh. 6,22 *iftumin daga managei sei stoþ hindar marein, sehun þatei skip anþar ni was jainar alja ain jah þatei miþ-ni-qam siponjam seinaim Iesus in þata skip, ak ainai siponjos is galiþun* · ὅτι οὐ συνεισῆλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ πλοιάριον. Die Wahl der Richtungskonstruktion ist hier ungemein bezeichnend: nicht "die Ankunft im Schiff" ist das, worauf sich das Augenmerk der Menge richtete, sondern die Tatsache, daß sich Jesus nicht mit den Jüngern ins Schiff begeben hatte, daß er nicht mit ihnen eingestiegen war; hatte er sich doch schon, ehe die Jünger zum Meere gingen, allein ins Gebirge zurückgezogen, um der Menge zu entgehn (V. 15. 16). *qam in skip* ist also ein Synonymum der Richtungsverba *ga-, at-steigan*, vgl. Joh. 6,24 *gastigun in skipa* (Pl.) und Matth. 9,1 *atsteigands in skip*. Weizsäcker, Heitmütter, Stage wählen sogar ein imperfektives Simplex "gestiegen war". —

Neben *qiman in* steht *qiman ana*, ebenfalls mit Ruhe- und Richtungskonstruktion. Das Verhältnis zwischen beiden ist dasselbe hier wie dort. Vergleiche für den Dativ: Luk. 19,5 *biþe qam ana þamma stada insaiƕands iup Iesus gasaƕ ina* · ἐπὶ τὸν τόπον "bei seiner Ankunft erblickte J.". Ähnlich Skeireins 4,21 ff. *jah þauhjabai us himina ana airþai in manne garehsnais qam, akei ni þe haldis airþeins was nih us airþai rodjands.* Es handelt sich an der Stelle um den Gegensatz zwischen Johannes dem Täufer und Jesus: jener ist *airþakunds jah us airþai rodjands*; dieser aber *himinakunds, sa us himina qumana.* Obwohl er *in leika wisan þuhta* "im Fleische zu sein schien" und *ana airþai qam* "auf Erden erschienen war", so ist er darum doch nicht *airþeins* und *us airþai rodjands*, vielmehr *himinakunda anafilhands fulhsnja.* Mit andern Worten: auch nach seiner Ankunft auf Erden, auch in seiner menschlichen Gestalt ist Jesus mehr als ein Mensch. — Sowohl Eph. 5,6 (= Kol. 3,6) *þairh þoei qimiþ hatis gþs. ana sunum ungalaubeinais* · ἔρχεται ἐπὶ τοὺς υἱοὺς als auch Luk. 19,42 f. *gafulgin ist faura augam þeinaim þatei qimand dagos ana þus* · ἥξουσιν ἐπὶ σέ kommt es nur auf den Eintritt des Straf-

gerichts, der Zeit des Unheils an, die Bewegung, die dem Moment des Eintritts vorausgeht, tut nichts zur Sache.

ana mit Akkusativ findet sich Joh. 18, 4 *iþ Iesus witands alla þoei qemun ana ina* · πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτόν "was über ihn hereinbrechen sollte". Daß im Bewußtsein des Übersetzers nicht nur der Moment des Abschlusses, sondern auch die vorausgehende Bewegung enthalten war, beweist deutlich eine ungemein bezeichnende Änderung im vorhergehenden Vers; hier heißt es im Original: Ἰούδας λαβὼν τὴν σπεῖραν . . . ἔρχεται ἐκεῖ — also eine ausgesprochene Ruhekonstruktion. Der gotische Text aber lautet: *Iudas nam hansa . . . iddjuh jaindwairþs.* Erstlich ist in der Übersetzung das Imperfektiv *iddja* an die Stelle des Perfektivs getreten und zweitens ist das Ruheadverb ἐκεῖ durch das Richtungsadjektiv (IF. 27, 151 f.) *jaindwairþs* 'dorthingewandt' ersetzt. Hierdurch ist die Interpretation des Verses 4 gesichert. — Ohne weiters verständlich ist die Wahl der Richtungskonstruktion in Mark. 8, 10 *jah galaiþ sunsaiw in skip miþ siponjam seinaim jah qam ana fera Magdalan* · εἰς τὰ μέρη: die Bewegung, die zwischen dem Einsteigen ins Schiff und der Ankunft in M. liegt, fällt im Bewußtsein des Sprechenden nicht aus; das Natürliche ist nicht "er stieg in das Schiff ein und kam in M. an", sondern "er stieg in das Schiff ein und begab sich nach M.". Ganz ähnlich steht es um Gal. 1, 21 *þaþro qam ana fera Saurais jah Kileikiais* · ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα: Paulus erzählt von V. 17 ab, wie er nach seiner Bekehrung von Damaskus nach Arabien ging, von dort wieder nach Damaskus zurückkehrte, darauf drei Jahre später nach Jerusalem zog, dann nach Syrien und Kilikien. Aus der Aufzählung der Reisen ergibt sich von selbst als sinngemäß, daß er sich in die Gegend begeben hat, nicht "dort angekommen" ist. —

Für die Verbindung von *qiman* mit der Ruhepräposition *at* sind 37 Belege vorhanden. Sie bedürfen nach den vorausgegangen Erörterungen keiner Besprechung im einzelnen. Dieser großen Zahl steht nur ein einziger Fall gegenüber, wo die Richtungspräposition *du* angewandt wird:[1]) Joh. 6, 37 *all þatei gaf mis atta, du mis qimiþ jah þana gaggandan du mis ni uswairpa ut.* Ein Blick auf den griechischen Text lehrt, daß der Übersetzer hier mit bewußter Absicht "die Bewegung im Hinblick auf den Moment ihrer Vollendung" betont hat. Das Original lautet nämlich: πᾶν ὅ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ

[1]) Joh. 18, 37 *du þamma*, Mark. 1, 38 *duþe*, Joh. 12, 27 *duþþe* (*qam*) bezeichnen ebenso wie Joh. 9, 39 *du stauai* (*ik in þamma fairhvau qam*) den Zweck, nicht die Richtung.

πρὸς ἐμὲ ἥξει καὶ τὸν ἐρχόμενον πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω. Es wird also *ἐρχόμενον* durch das imperfektive *gaggandan* wiedergegeben, die Bewegung in ihrem Verlauf, ohne Hinblick auf den Moment ihrer Vollendung, dargestellt. Die Folge davon ist, daß auch bei *qiman* die Vorstellung der Bewegung nicht ganz zurücktreten kann: ein *gaggandan du mis* verlangt ein *qimiþ du mis.* Des Gegensatzes halber vergleiche man etwa 1. Kor. 16, 5 *aþþan qima at izwis þan Makidonja usleiþa* · *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* "nach Vollendung der makedonischen Reise treffe ich bei euch ein" u. a. m.

Auch die Richtungspräposition *and* steht einmal bei *qiman*: Luk. 3, 3 *jah qam and allans gaujans Iaurdanaus merjands daupein idreigos* · *ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον.* Sehr charakterisch ist, daß hier das griech. *εἰς* nicht durch *in*, sondern durch das viel anschaulichere *and* 'über-hin' übertragen ist. Der Zusammenhang erfordert hier die Richtungskonstruktion, die Betonung der Bewegung: das Wort Gottes war an Johannes ergangen "und er begab sich", nicht "und er traf ein, kam an". Vergleiche die erweiternde Übertragung von Joh. Weiß: "und er kam und durchzog die ganze Jordanaue".[1])

2. *wit.*

Schon in der ersten Auflage des ersten Bandes der Deutschen Grammatik sagt Jacob Grimm S. 343: "Das charakteristische der Wurzel des Dualis [der Personalpronima] ist im Nom. das gothische *t* oder hochdeutsche *z*, und weist deutlich auf die Zweizahl hin, *wit* gleichsam *wi-twa* (*wi-tu*) . . ." Und schon S. 280 Fußnote erschließt er ein got. **jut* nach dem lettischen und litauischen *jut, judu.* Dieser Auffassung ist er in der zweiten Auflage (S. 815) und in der Geschichte der deutschen Sprache (S. 978) treu geblieben. Ihm folgt 1823 Bopp in der ersten seiner Akademie-Abhandlungen über die vergleichende Zergliederung des Sanskrit und der mit ihm verwandten Sprachen (S. 141) sowie in der zweiten, 1835 erschienenen Lieferung der Vergleichenden Grammatik (S. 483). Auch Scherer zGDS.[1] S. 253 schließt sich an Grimm an, ohne in der Deutung der Nominative über ihn (und Bopp) hinauszukommen.

Den neuern machte vor allem die lautliche Seite der Gleichung *wit* = *vē-du* zu schaffen. Hirt IF. 6, 73[1] versuchte, die gotische und

---

[1]) *qiman und* m. Akk. für *ἐλθεῖν ἕως* Luk. 4, 42 ist ebenso wie *und andi qimandei* Luk. 18, 5 für *εἰς τέλος ἐρχομένη* (übrigens eine ziemlich mechanische Übertragung) für die vorliegende Frage ohne Bedeutung.

die litauische Form einander völlig gleichzusetzen und demgemäß für got. *-t* ein *d(u̯)ō* als Grundform aufzustellen, mußte jedoch bekennen, daß er die nähern lautlichen Bedingungen für den völligen Schwund des *-ō* nicht anzugeben wisse.

Diese Lücke wollte Brugmann Grundriß[2] 1, 2 S. 931 Anm. 3 ausfüllen: das auslautende *-ō* sei gekürzt und der Vokal elidiert worden. Aber seine Erklärung versagt für die nichtgotischen Formen, vgl. Janko Soustava S. 55. Merkwürdigerweise hat Brugmann es auch unterlassen, über den Verbleib des *u̯* irgendwelche Auskunft zu geben.

Dessen Schwund sucht Kluge Pauls Grundriß[2] 1, 468 durch den Hinweis auf *-uh* aus *-uƕ* = lat. *que* zu rechtfertigen. Im übrigen begnügt er sich damit Scherers (von Grimm und Bopp übernommene) Grundform *wi-twa* anzuführen, ohne sich auf eine, im Jahre 1901 unerläßliche Begründung dieses Ansatzes einzulassen.

So bedeutete es denn einen Schritt vorwärts, als Meillet MSL. 12, 226 ff., 13, 208 für die Zweizahl neben **du̯ōu̯* auch eine idg. Form **du̯o* aufstellte und durch beachtenswerte Nachweise stützte. Damit erst haben wir das Recht gewonnen, bei der Erklärung von *wit* usw. mit idg. *du̯o* zu rechnen. In der Erklärung des *u̯*-Verlustes steht Meillet auf Kluges Standpunkt.

So naheliegend der Vergleich von *-uh* auch ist, er vermag doch nicht die Entwicklung von *wit* vollkommen aufzuklären; denn die verglichenen Größen sind zu verschieden, als daß der Schluß von der einen auf die andere ohne weiters zwingend wäre — dort ein idg. stimmloser labiovelarer Verschlußlaut, hier dagegen ein idg. stimmhafter Verschlußlaut, dem ein unsilbisches *u* folgt. Man wird daher immer wieder die Frage aufwerfen: wie kommt es, daß in *wit* ein *u̯* verloren gegangen ist, anstatt silbisch zu werden? Eine Entwicklung zu *u* wäre a priori das Nächstliegende. Denn in zwei unbestreitbaren Fällen ist im Gotischen ein *u̯* der zweiten Silbe durch den Schwund des folgenden Vokals zu *u* geworden: *sunjus* geht über **suni-us* auf **suniwiz* zurück, vgl. van Helten HZ. 37, 123. Noch näher liegt *skadus* aus **skadwaz*. Daß ein *wa-* und kein *u*-Stamm zugrunde liegt, lehrt nicht nur das Westgermanische, sondern geht auch aus dem Gotischen selbst klar und deutlich hervor, nämlich aus der Form *ufar-skadwjan*. Denn wie Johannes Schmidt (bei Mahlow, Lange Vokale S. 30) zuerst erkannt hat, schwindet altes *u* zwischen Konsonant und *j*, während das *w* der *wa*-Stämme in derselben Stellung erhalten bleibt. Man vergleiche die obliquen Kasus der adjektivischen

u-Stämme und die Verba *ga-hardjan* : *hardus*, *huggrjan* : *hūhrus*, *ga-þaursjan* : *þaursus*, *ufarassjan* : *ufarassus* gegenüber den sich scharf abhebenden Bildungen wie *balwjan* : *balwa-wesei* (vgl. IF. 21, 305), *ga-malwjan* : ahd. *melo*, *us-fratwjan* : ae. *frætwe* F. Pl. und *ufar-skadwjan* (as. *skadowan*) : *skado* u. a. m.

Wodurch erklärt sich die Verschiedenheit in der Entwicklung von *skadus* und *wit*?

Die Antwort geben Beobachtungen, die mit der gotischen Spirantendissimilation zusammenhängen, vgl. Thurneysen, IF. 8, 209, Verf. IF. 14, 493 ff.

Im Gegensatz zu *broþrahans* (historische Silbentrennung *bro-þrahans*) zeigen *auhjodus* (histor. Trennung *auh-jodus*) und *weitwods* (histor. Trennung *weit-wods*) nach der zweiten Silbe stimmhafte Spirans. Ich frage: warum wirkt das *j* in *auh-jodus* anders als das *j* in *gabaur-joþus* oder *fri-jaþwa*? Warum das *w* von *weit-wods* anders als das von *a-weþi*? Doch nur deshalb, weil der Charakter von *j* und *w* in beiden Fällen verschieden ist, weil sie in *auhjodus* und *weitwods* stimmlos, in *gabaurjoþus, frijaþwa* und *aweþi* aber stimmhaft sind. Und dieser Unterschied ist von der verschiedenen Natur der vorausgehenden Konsonanten abhängig. *hj* und *tw* stehen also in dieser Beziehung auf éiner Linie mit *ƕ* und *q*, die bekanntlich nicht nur auf idg. Labiovelare, sondern auch auf idg. Palatale oder Velare + *u̯* zurückgehn, vgl. z. B. *aiƕa-* : aind. *aśva-*, *arƕazna* : ἄρκευθος (IF. 18, 507 f.); *aqizi* : ἀξίνη (dessen ξ keinen Labiovelar enthalten kann).

Hiermit aber ist auch der Unterschied der Behandlung des *u̯* in *skadus* und in *wit* (und weiterhin auch in *-uh*) erklärt: das stimmlose *u̯* ist geschwunden, das stimmhafte wird silbisch.

3. *twa þusundja.*

Die Fügung *twa þusundja* Nehem. 7, 19 hat die Forscher seit Jahren immer wieder beschäftigt. Die einen sehn darin mit Mahlow (Lange Vokale S. 98) den letzten Überrest eines femininen Nominativs Dualis und vergleichen abg. *dvě tysąšti*; die andern bleiben der ältern Ansicht treu und denken an einen neutralen Nominativ Pluralis. Nach ihnen soll das Femininum *þusundi* an dieser, und nur an dieser Stelle vom Neutrum *hunda* beeinflußt worden sein.

Mir hat diese letzte Auffassung niemals einleuchten wollen (vgl. IF. 18, 421) und ich glaube auch heute noch, daß ein gotisches *twa*

þusundja nur im Sinne Mahlows gedeutet werden könnte, wenn es — belegt wäre. Aber um sein Dasein ist es schlecht bestellt.

Vers 19 findet sich auf S. 209 der Handschrift D. Wie schon Uppström festgestellt hat, ist diese nur schwer lesbar. Das Gleiche ergibt sich aus Wilhelm Brauns Faksimile und aus der Umschrift, die er im Sommer und Herbst 1912 angefertigt hat, nachdem die gotischen Bibelhandschriften der Ambrosiana durch Hrn. Präfekten Ratti restauriert worden waren. Danach ist Vers 19 folgendermaßen überliefert:

suniwẹ
baịgauṣis.b.þusundjọṣ.j.q

Hierzu ist folgendes zu bemerken: in *suniwe* ist die rechte Hälfte von *w* sowie *e* stark verblaßt; in *baigausis* ist der obere Teil von *i* und *g* durch Löcher beschädigt; s^1 ist fast ganz durch ein Loch zerstört, nur von der untern Partie scheint noch etwas wahrnehmbar zu sein, doch ist die Lesung höchst unsicher. Das Zahlzeichen *.b.* ist deutlich erkennbar; die Lesung *twa* ist also falsch. In *þusundjos* ist die linke Seite des *þ* verblaßt; auch *j*, *o* und *s* sind stark verblichen, doch ist der obere Haken des *j*, die Schlinge des *o* und die Biegung des *s* noch erkennbar. Auch ist zu beachten, daß der Raum zwischen *þusund* und dem Zahlzeichen *.j.* für zwei Buchstaben zu groß ist, dagegen für drei ausreicht. Das Zahlzeichen *.q.* am Schluß ist zum Teil verblaßt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die gotische Grammatik hinfort nicht mehr mit einem Dual oder Plural *twa þusundja* zu rechnen hat.

SETAKETU.

Von Heinrich Lüders in Berlin.

Der Held des Setaketujātaka (377) ist der junge Brahmane (*māṇava*) Setaketu. Es war zur Zeit, als Brahmadatta zu Benares regierte, der Schüler des Bodhisattva, der als berühmter Lehrer zu Benares lebte. Setaketu stammte aus einer nördlichen Brahmanenfamilie und war sehr eingebildet auf seine Kaste. Eines Tages trifft er auf einem Spaziergange mit andern jungen Brahmanen einen Caṇḍāla, und da er fürchtet, der über den Körper des Caṇḍala wehende Wind möchte ihn berühren, befiehlt er ihm mit barschen Worten, sich nach der dem Wind abgekehrten Seite zu packen, und sucht selbst laufend diese Seite zu gewinnen. Der Caṇḍāla aber läuft noch schneller und überholt ihn; die Folge ist, daß Setaketu noch mehr schimpft.[1]) 'Der Caṇḍāla fragte: "Wer bist du?". "Ich bin ein junger Brahmane." "Das mag sein. Wirst du mir aber auch wohl eine Frage beantworten können, die ich dir vorlegen werde?" "Gewiß werde ich das können." "Wenn du es nicht kannst, zwinge ich dich mir ganz nahe zu treten."[2]) "Das kannst du tun", sagte der andere, da er sich etwas zutraute. Der Caṇḍāla[3]) bat die Umstehenden, sich wohl zu merken, was er gesagt hätte, und legte ihm dann die Frage vor: "Junger Brahmane, welches sind die *disās*?" "Die *disās* sind

[1]) *suṭṭhutaraṃ akkosi paribhāsi.* Dutoit: 'Darauf schalt ihn dieser noch mehr ... und schlug ihn'. Setaketu sollte den Caṇḍāla geschlagen haben, mit dem er nicht einmal dieselbe Luft atmen will!

[2]) *pādantare taṃ gamemīti*; Neil: 'I will put you between my feet'; Dutoit: 'setze ich meinen Fuß auf dich'. Die gewöhnliche Bedeutung von *pādāntara* und *padāntara* im Sk. läßt aber doch über den richtigen Sinn keinen Zweifel.

[3]) *Caṇḍālaputto*; Dutoit: 'der junge Caṇḍāla'. Da aber vorher nicht von der Jugend des Caṇḍāla die Rede gewesen ist, so steht *putta* hier im Sinne von Angehöriger einer Kaste, eines Stammes usw.; vgl. ZDMG. 58, 693.

die vier Himmelsgegenden, der Osten und die übrigen." "Nach dieser Art von *disās* frage ich dich nicht; du weißt nicht einmal so viel und ekelst dich vor dem Winde, der über meinen Körper hingeweht ist?" sagte der Caṇḍāla und packte ihn an den Schulterblättern und beugte ihn vornüber und zwang ihn, ihm ganz nahe zu treten'. Die Begleiter des Setaketu berichten den Vorfall dem Lehrer, und Setaketu bestätigt diesem auf Befragen ihre Erzählung und stößt dabei Drohungen gegen den Caṇḍāla aus. Da sagt der Lehrer (G. 1, 2):

"Mein Lieber zürne nicht, denn der Zorn ist nichts Gutes. Es gibt vieles, was du nicht gesehen und nicht gehört hast. Vater und Mutter, das ist eine *disā*,[1]) Setaketu; der Lehrer heißt die günstige unter den *disās*."[2])

"Die Hausväter, die Speise, Trank nnd Kleidung spenden, die einladen,[3]) auch die nennt man *disā*; das ist die höchste *disā*, Setaketu, durch deren Erlangung die Leidenden glücklich werden."[4])

Setaketu kann den ihm angetanenen Schimpf nicht verwinden und begibt sich nach Takkasilā, wo er bei einem berühmten Lehrer alle Künste erlernt. Nach Beendigung seiner Lehrzeit schließt er sich einer Schaar von Asketen an und zieht mit ihnen nach Benares, wo der König sie freundlich aufnimmt. Eines Tages kündet der König ihnen an, er würde sie am Abend besuchen. Um dem König zu imponieren — denn 'wenn man einmal die Gunst des Königs gewonnen hat, kann man zeitlebens behaglich leben' — sorgt Setaketu dafür, daß beim Eintreffen des Königs alle seine Genossen in voller Bußtätigkeit begriffen sind; er selbst sitzt, eine Handschrift in einem in fünf Farben prangenden Einschlagetuch auf einem bunten Pulte vor sich, vor seiner Hütte und unterrichtet ein paar junge Brahmanen. Der König ist von dem, was er sieht, befriedigt (*te micchātapaṃ karonte disvā tuṭṭho*) und wendet sich zu seinem Purohita mit den Worten (G. 3):

[1]) Das Wortspiel, das hier vorliegt, läßt sich im Deutschen kaum wiedergeben. Die *disās* sind, wenn sie auf die Eltern, Lehrer und Hausväter bezogen werden, natürlich 'die Wegweiser'.

[2]) *ācariyam āhu disataṃ pasatthā.* Anstatt *disataṃ* sollte man *disānaṃ* erwarten, und so habe ich übersetzt. Der Annahme, daß *disataṃ* hier Gen. Plur. des Partizips, 'der Weisenden', sei, widerspricht das *pasatthā*, das sicherlich mit dem Kommentar auf die *disā* zu beziehen ist und nicht 'die Weisen' bedeutet, wie Dutoit übersetzt. Sollte *disa taṃ* zu lesen sein, indem *disa* metrisch für *disā* steht?

[3]) *avhāyikā* wird vom Kommentar richtig erklärt: *ettha deyyadhammaṃ patigaṇhathā ti pakkosanakā.* Dutoit: 'auch diese nennen Weltrichtung die Rufer'!

[4]) Vgl. Jāt. 96, 1 *patthayāno disaṃ agatapubbaṃ,* worauf auch der Kommentar verweist.

“Die hier in rauhen Fellen, mit Flechten, mit schmutzigen Zähnen, ungesalbt,[1]) Gebete murmeln, sind diese, die dies als Aufgabe des Menschen ansehen,[2]) von Not erlöst?”

Der Purohita erwidert ihm (G. 4):

“Wenn ein sehr gelehrter Mann, böse Taten begehend, o König, nicht den Dharma betreibt, wird er, auch wenn er tausend Veden kennt,[3]) deswegen nicht vom Leide erlöst, wofern er nicht den rechten Wandel führt.”

‘Als der König das hörte, fand er kein Gefallen mehr an den Asketen. Da dachte Setaketu: “Dieser König hatte an den Asketen Gefallen gefunden; das hat aber dieser Purohita gleichsam mit der Axt abgehauen. Ich muß einmal mit ihm sprechen”. So sagte er, mit jenem sprechend, die fünfte Gāthā:

“Auch wenn er tausend Veden kennt, wird er deswegen nicht vom Leide erlöst, wofern er nicht den rechten Wandel führt, — dann bringen also, scheint mir, die Veden keinen Lohn und der Wandel unter Selbstbezwingung ist allein das Wahre?”

Als der Purohita das gehört hatte, sprach er die sechste Gāthā:

“Nicht ist es so, daß die Veden keinen Lohn bringen und daß der Wandel unter Selbstbezwingung allein das Wahre ist, denn Ruhm erlangt man, wenn man die Veden studiert, zur Ruhe aber gelangt, wer sich bezwingt, durch den Wandel.”

Nachdem der Purohita so die Behauptungen des Setaketu widerlegt hatte, machte er sie alle zu Hausvätern, ließ sie Schild und Waffen nehmen, machte sie zu Mahantatarakas und nahm sie in den Dienst des Königs auf. Daher rührt, wie es heißt, das Geschlecht der Mahantatarakas.’

Der Name, den der junge Brahmane in dieser Erzählung trägt,

[1]) *dummukkharūpā. dummukkha* kann auf **durmṛkṣa* zurückgehen. *mṛkṣa* gehört zu *mrakṣ*; vgl. RV. 8, 66, 3 *yaḥ s'akro mṛkṣo as'vyaḥ*, wo Sāyaṇa erklärt: *yaḥ s'akra indraḥ stotṝṇām mṛkṣaḥ s'odhakaḥ paricaraṇīyo vā | yas' cās'vyaḥ | as'vakus'alo 's'vyaḥ | atha vās'vya iti svārthiko yat | mṛkṣo 's'vaḥ prakṣālito 's'va iti vartate*; *mṛkṣa* ist hier aber ‘Striegel’ (PW.). Die singhalesischen Handschriften lesen statt *dummukkha- rummakkha-*, was vielleicht doch das richtige ist; vgl. *rummī* (B[s] *dummī*) Jāt. 489, 18; *rummavāsī* (B[d] *dummavāsī*) Jāt. 497, 12. Jāt. 487, 1 ist *dummukharūpā* nach unserer Stelle zu verbessern.

[2]) Wie Neil (surely no human means to good they spare, they know the truth) und Dutoit (die streben, wie noch keiner, die Wissenden) zu ihren Übersetzungen kommen, ist mir unverständlich.

[3]) *sahassavedo* ist natürlich nicht der ‘Tausendwisser’ (Dutoit), sondern eine Bildung nach Analogie von *driveda, triveda, caturveda.*

ist in der Form S'vetaketu in der brahmanischen Literatur hochberühmt. In der Jābāla-Upaniṣad (6) wird er unter den Paramahaṃsas genannt. Mbh. 1, 53, 7 erscheint sein Name unter den Sadasyas beim Schlangenopfer des Janamejaya; Hariv. 9574 in der Liste der Ṛṣis.[1]) Āpastamba, Dharmasūtra 1, 2, 5, 6, nennt ihn als Beispiel eines S'rutarṣi, d. h. eines durch seine Gelehrsamkeit den Ṛṣis ähnlichen Weisen der späteren Zeit.[2]) Nach der Einleitung zum Kāmas'āstra war es S'vetaketu, der das tausend Kapitel umfassende Lehrbuch der Liebe, das Nandin vorgetragen hatte, auf die Hälfte verkürzte. Er war zu dieser Arbeit besonders berufen, weil er es gewesen war, der der freien Liebe, die einst unter den Menschen herrschte, ein Ende bereitet hatte. Die Umstände, die dazu geführt hatten, werden Mbh. 1, 122, 4 ff. erzählt, und Yas'odhara spielt in der Jayamaṅgalā auf diese Geschichte an. Sehr häufig wird S'vetaketu im S'atapathabrāhmaṇa und in den älteren Upaniṣads genannt; und in diesen zeigt sein Bild einen ganz charakteristischen Zug. Immer tritt er als der junge Brahmane auf, der auf sein Wissen stolz ist und der zu seinem Schmerze erfahren muß, daß er doch nicht das rechte Wissen besitzt.

Deutlich zeigt sich das Chāndogya-Up. 6, 1, 1 ff.: 'S'vetaketu war ein Āruṇeya. Zu ihm sprach der Vater: "S'vetaketu, begib dich in die Brahmanenlehre. Ein Mitglied unserer Familie, mein Lieber, pflegt nicht, weil er nicht studiert hat, gleichsam ein Brahmane nur dem Namen nach zu sein". Er ging mit zwölf Jahren in die Lehre und mit vierundzwanzig Jahren hatte er alle Veden studiert und kehrte hochmütig, von Wissensdünkel erfüllt und aufgeblasen zurück. Der Vater sagte zu ihm: "S'vetaketu, da du, mein Lieber, so hochmütig, von Wissensdünkel erfüllt und aufgeblasen bist, so hast du wohl auch die Lehre erfragt, durch welche auch das Ungehörte ein schon Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird."[3]) S'vetaketu muß zugeben, daß er eine solche Lehre nicht kennt und daß offenbar auch seine Lehrer sie nicht

---

[1]) Auch Divyāvad. 632 wird er als vedischer Lehrer genannt. Dagegen hat der 'in der Himmelswelt wohnende' große Muni S'vetaketu, der in der Kādambarī (Bombay 1890, S. 288 u. öfter) als Vater des Puṇḍarīka erscheint, mit dem alten S'vetaketu nur den Namen gemein.

[2]) Bühler, SBE. II, S. XL ff., hat diese Notiz für die Zeitbestimmung Āpastambas benutzt. Ein irgendwie sicheres absolutes Datum für S'vetaketu läßt sich aber vorläufig kaum gewinnen.

[3]) Vgl. Deussen, Sechzig Upanishad's, S. 154.

gekannt haben, da sie sonst sie ihm mitgeteilt haben würden, und er bittet dann den Vater, ihn zu unterweisen.

In ähnlicher Lage erscheint S'vetaketu in Chāndogya-Up. 5, 3, 1 ff.: 'S'vetaketu Āruṇeya kam zu einer Versammlung der Pañcālas. Zu ihm sprach Pravāhaṇa Jaivali: "Knabe, hat dich dein Vater unterrichtet?" "Jawohl, Ehrwürdiger." "Weißt du, wohin die Geschöpfe von hier gehen?" "Nein, Ehrwürdiger." "Weißt du, wie sie wieder zurückkehren?" "Nein, Ehrwürdiger." "Weißt du, wo sich die beiden Wege trennen, der Götterweg und der Väterweg?" "Nein, Ehrwürdiger." "Weißt du, wie es kommt, daß jene Welt nicht voll wird?" "Nein, Ehrwürdiger." "Weißt du, wie es kommt, daß bei der fünften Spende das Wasser menschliche Rede annimmt?" "Nein, Ehrwürdiger." "Aber, wie konntest du dann von dir behaupten, daß du unterrichtet seiest? Denn wer diese Dinge nicht weiß, wie kann der von sich behaupten, unterrichtet zu sein?" Aufgebracht [1]) kam er zum Vater und sagte zu ihm: "So hast du also, Ehrwürdiger, ohne mich unterrichtet zu haben, behauptet, du hättest mich unterrichtet. Ein einfacher Rājanya hat mir fünf Fragen vorgelegt, und von denen habe ich auch nicht eine einzige beantworten können." Der Vater gesteht dann, daß er sie selber nicht zu beantworten wisse und begibt sich zu dem Könige, um sich belehren zu lassen. Diese Erzählung findet sich, größtenteils wörtlich übereinstimmend, auch Bṛhadāraṇyaka-Up. 6, 2, 1 ff.

Ein Seitenstück bildet die Geschichte Kauṣītaki-Up. 1, 1: 'Citra Gāṅgyāyani wollte opfern und wählte den Āruṇi zum Priester. Der aber schickte seinen Sohn S'vetaketu mit dem Auftrag, das Opfer zu vollziehen. Als er angekommen war, fragte ihn Citra: "Du Sohn Gautamas, gibt es einen verborgenen Platz in der Welt, an den du mich versetzen kannst, oder gibt es sonst noch einen Weg und kannst du mich in die Welt, zu der er führt, versetzen?" Er antwortete: "Ich weiß das nicht; ich will aber meinen Lehrer fragen". Er ging zum Vater und fragte ihn: "So und so hat er mich gefragt; was soll ich antworten?". Auch hier erklärt der Vater die Frage nicht beantworten zu können, und beide gehen dann zum König, um die Lehre zu empfangen.

[1]) *Āyastaḥ*, eigentlich 'erhitzt'. Böhtlingk gibt es im PW. und in seiner Übersetzung durch 'niedergeschlagen' wieder, aber die einheimischen Lexikographen (siehe PW.) geben für *āyasta* auch die Bedeutung *kruddha*, *kupita* an, und diese scheint mir hier besser zu passen.

Leise schimmert dieser typische Zug in dem Bilde S'vetaketus auch S'āṅkhāyana-S'rautasūtra 16, 29, 7 und sogar noch in der oben erwähnten Erzählung des Mbh. durch. Als seine Mutter von einem fremden Brahmanen weggeführt wird, gerät er in Zorn und muß erst von dem Vater belehrt werden, daß das so Brauch sei. In diesem Falle dringt er freilich nachher mit seiner Ansicht durch.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß der Setaketu des Jātaka mit dem S'vetaketu der Upaniṣads identisch ist. Genau wie in den Upaniṣads wird er in dem ersten Teile des Jātaka als ein junger, hochmütiger Brahmane geschildert. Allerdings wird in der Prosaerzählung ausdrücklich gesagt, daß er auf seine Kaste eingebildet gewesen sei: *tassa jātiṃ nissāya mahanto māno ahosi.* Allein daß die Jātakaprosa eine spätere, oft falsche und unverstandene Wiedergabe der ursprünglich zu den Gāthās gehörenden Erzählungen ist, ist von andern und mir selbst bereits durch so viele Beispiele erhärtet worden, — und es ließen sich ebensoviele neue hinzufügen — daß auf diesen Widerspruch gar kein Gewicht zu legen ist. Beweisend sind allein die Gāthās, und in diesen ist von irgend welchem Stolze auf die Kaste keine Rede. Es wird da nur gesagt, daß er vieles noch nicht gesehen und gehört habe (*bahum pi te adiṭṭhaṃ assutañ ca*), und daran knüpft sich die Belehrung über die *disās.* Die Situation ist also genau die gleiche wie in den Upaniṣads. Setaketu hat sich, auf sein Wissen stolz, anheischig gemacht, die Frage zu beantworten; er hat es nicht gekonnt und wird nun nachträglich über die richtige Antwort belehrt. Aus dem ersten Pāda von G. 1: *mā tāta kujjhi na hi sādhu kodho,* geht weiter hervor, daß er über seine Niederlage in Zorn geraten ist. Auch das stimmt zu der Schilderung der brahmanischen Quellen. Dort kommt er, als ihm seine Unwissenheit gereizt ist, *āyasta* zu dem Vater und macht ihm Vorwürfe, und im Mbh. sucht ihn der Vater fast mit denselben Worten zu beruhigen wie im Jātaka: *mā tāta kopaṃ kārṣīs tvam* (1, 122, 14). Da in der brahmanischen Literatur stets der Vater der Lehrer des S'vetaketu ist, so ist es mir höchst wahrscheinlich, daß auch der Sprecher der beiden ersten Gāthās nicht ein beliebiger *disāpāmokkhācariyo* in Benares ist, sondern der Vater, und daß hier wie so oft der Prosaverfasser nach der Schablone gearbeitet hat. Beweisen läßt sich das freilich nicht, da die Anrede *tāta* natürlich auch von dem nicht verwandten Lehrer gebraucht werden kann. Andererseits haben wir keinen Grund zu bezweifeln, daß der Fragensteller ein Caṇḍala war. Das ist ein viel zu individueller Zug als daß man dem Prosaverfasser

zutrauen könnte, ihn selbständig erfunden zu haben. Die Niederlage des Setaketu wird auch noch viel drastischer und empfindlicher, wenn er einem Angehörigen der niedrigsten Kaste unterliegt, und es ist zu beachten, daß es sich bei der Frage nicht um vedische Weisheit handelt, sondern um eine Sache, die auch ein Caṇḍāla wissen konnte.

In dem zweiten Teile des Jātaka sieht der Prosaerzähler den Kernpunkt der Geschichte in der Heuchelei des Setaketu. Nach dem Paccuppannavatthu [1]) und dem Samodhāna erzählt der Buddha das Jataka in Bezug auf einen Mönch (*kuhakabhikkhu*), der in heuchlerischer Absicht, um sich des Leibes Nahrung und Notdurft zu verschaffen, in den Orden eingetreten ist. Dieser Mönch war einst Setaketu, der sich damals schon ebenso betrug wie heute. Diese Tendenz der Erzählung tritt auch in der Prosa des Atītavatthu hervor. Setaketu inszeniert darnach die Bußübungen nur um den König für sich und seine Genossen günstig zustimmen. Allein in den Gathās ist davon wiederum nicht das Geringste zu bemerken. G. 3 muß, wie aus der Anrede *rāja* in der Antwortstrophe hervorgeht, von einem Könige gesprochen sein, der sich erkundigt, ob die Bräuche, die er eine Anzahl von Brahmanen ausführen sieht, wirklich zur Erlösung führen. Eine zweite Person antwortet ihm in G. 4, daß irdisches Wissen nicht die Erlösung bringe, wenn es nicht mit guten Wandel verbunden sei. Eine dritte Person — und die ist jedenfalls Setaketu — zieht daraus den Schluß (G. 5), daß das Vedastudium vollständig nutzlos sei und daß es einzig auf den rechten Wandel ankomme. Allein die zweite Person belehrt ihn, daß diese Ansicht falsch sei: Vedastudium wie rechter Wandel führen zu einem Ziel, aber es ist nicht das gleiche, und höher ist der Lohn, den rechter Wandel wirkt. Es findet sich also auch nicht die leiseste Andeutung eines heuchlerischen Benehmens des Setaketu. Die Rolle, die er hier spielt, ist vielmehr genau die gleiche wie in der Caṇḍālageschichte und in den brahmanischen Erzählungen. Setaketu zeigt auch hier, daß er nicht die richtige Erkenntnis besitzt und muß es sich gefallen lassen, daß seine Ansichten widerlegt werden. Ich halte daher die ganze Geschichte von der Heuchelei des Setaketu für spätere Erfindung. Auch der Aufenthalt des Setaketu in Takkasila ist sicherlich unursprünglich; dieses Studium in Takkasilā gehört zu

---

[1]) Die Geschichte wird im Paccuppannavatthu von Jāt. 487 erzählt. Jāt. 377 wird auf jenes Jātaka verwiesen.

den ständigen Requisiten des Prosaverfassers. Zweifelhaft ist es ferner, ob der König, dem die Gāthā 3 in den Mund gelegt ist, der König von Benares ist; da im Anfang gesagt ist, daß sich die Begebenheit zutrug, als Bramadatta zu Benares regierte, müßte es dieser Märchenkönig sein, der überall einspringt, wo der Prosaverfasser einen König braucht. In den brahmanischen Quellen tragen Setaketus fürstliche Bekanntschaften individuellere Namen. Pravāhaṇa Jaivali und Citra Gāṅgyāyani sind schon erwähnt; S'at. Br. 11, 6, 2, 1 kommt er mit Janaka von Videha zusammen, und zu diesem geht er zusammen mit seinem Neffen auch in der Erzählung Mbh. 3, 132. Der strikte Nachweis, daß hier eine bestimmte Persönlichkeit durch den farblosen Brahmadatta ersetzt ist, läßt sich allerdings nicht führen, dagegen läßt sich tatsächlich zeigen, daß der Sprecher von G. 4 und 6 nicht ein beliebiger Purohita des Königs, sondern der Vater des Setaketu ist, der hier also genau wie in der Chandogya- und Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad als Lehrer des Sohnes auftritt. Den Beweis liefert das Uddālakajātaka (487).[1])

Der Inhalt dieses Jātaka ist wie folgt.[2]) Als Brahmadatta zu Benares regiert, ist der Bodhisattva sein Purohita. Eines Tages erblickt er auf einem Spaziergang im Parke eine schöne Hetäre. Er verliebt sich in sie und wohnt ihr bei. Die Hetäre ist sich sofort darüber klar, daß sie empfangen hat, und teilt dem Purohita mit, sie würde dem Kinde den Namen des Großvaters geben.[3]) Dem Purohita behagt der Gedanke nicht, daß das Kind der Hetäre seinen Familiennamen tragen sollte, und er befiehlt ihr, das Kind Uddalaka zu nennen, das sie es unter einem Uddālabaum empfangen habe. Außerdem gibt er ihr seinen Siegelring mit der Weisung, ihn, wenn sie eine Tochter gebären würde, zu verkaufen und aus dem Erlöse das Kind aufzuziehen; wenn sie aber einen Knaben gebären sollte, so solle sie ihn, wenn er herangewachsen sei, mit dem Ringe zu ihm schicken. Die Hetäre bringt einen Knaben zur Welt und nennt ihn Uddālaka. Als er herangewachsen ist, fragt er die Mutter nach seinem Vater, und als er hört, daß es der Purohita sei, faßt er den Entschluß, die Veden zu studieren. Die Mutter übergibt ihm den Ring und das Lehrgeld, und er begibt sich zu einem weltberühmten

[1]) Der interessanten Notiz über die Mahantatarakas weiß ich leider nichts hinzuzufügen.

[2]) Eine Übersetzung des Jātaka auch bei Fick, Sociale Gliederung, S. 13 ff.

[3]) *ayyakassa nāmaṃ karomīti*, aber das birmanische MS. liest *assā kiṃ*, so daß die richtige Lesart vielleicht doch *assa kiṃ nāmaṃ karomīti* ist.

Lehrer nach Takkasilā. Von hier ab ist der Gang der Ereignisse derselbe wie im Setaketujātaka. Uddālaka schließt sich einer Schar von Asketen an, und da er alle an Wissen überragt, wird er bald ihr Oberhaupt. Er überredet sie, aus dem Walde in die Nähe menschlicher Ansiedelungen zu ziehen, und endlich kommen sie nach Benares, wo Uddalaka die Gunst des Königs durch die Vorführung der Bußübungen zu gewinnen sucht. Es entwickelt sich dann dasselbe Gespräch zwischen dem König, dem Purohita und dem Asketenlehrer; die ersten vier Gathās sind mit G. 3—6 des Setaketujataka identisch. Aber das Gespräch geht hier weiter. Es heißt: 'Als Uddālaka das hörte, dachte er bei sich: "Ich kann diesem nicht feindlich gegenüberstehen. Es ist unmöglich, daß er nicht Liebe empfinden sollte, wenn ihm gesagt ist: 'Das ist dein Sohn.' Ich werde ihm mitteilen, daß ich sein Sohn bin." Und so sprach er die fünfte Gāthā:

bhaccā mātāpitā bandhū yena jāto sa yeva so |
uddālako ahaṃ bhoto sotthiyākulavaṃsako ||

"Zu erhalten sind Vater und Mutter, Verwandte; von wem man erzeugt ist, der ist man selbst. Ich, Uddālaka, gehöre dir,[1]) ich, der ich aus der Familie von Vedagelehrten stamme."

Der Purohita sagte: "Bist du wirklich Uddālaka?" "Ja", sagte er. "Ich habe deiner Mutter ein Erkennungszeichen gegeben, wo ist das?" "Hier, Brahmane", und damit gab er ihm den Siegelring in die Hand. Der Brahmane erkannte den Siegelring und sagte: "Du bist sicherlich ein Brahmane; kennst du aber auch die Eigenschaften eines Brahmanen?", und nach den Eigenschaften eines Brahmanen fragend, sprach er die sechste Gāthā:

"Wie ist denn einer ein Brahmane? Wie ist er ein Vollendeter? Und wie findet die vollkommene Erlösung statt? Warum wird er tugendhaft genannt?"

Uddālaka antwortet (G. 7):

"Das Feuer bei Seite werfend und wieder nehmend,[2]) Wasser sprengend, opfernd, errichtet der Brahmane den Opferpfosten. Ein

[1]) Der Kommentar scheint *bhoti* statt *bhoto* gelesen zu haben.

[2]) *niraṃkatvā aggim ādāya.* Die Worte scheinen sich auf die Manipulationen beim Opfer zu beziehen, sind aber wahrscheinlich verderbt. Der Kommentar erklärt *nirantaraṃ katvā aggiṃ gahetvā paricarati*; diese Erklärung von *niraṃkatvā* ist aber natürlich unmöglich. So urteilt auch Fick, der übersetzt: 'von sich stoßend (alle weltlichen Gedanken), das Feuer mit sich nehmend'.

Brahmane, der so handelt, hat Frieden. Darum nannte man ihn den tugendhaften."

Der Purohita wendet sich gegen diese Ansicht (G. 8):

"Durch Besprengen entsteht nicht Reinheit;[1]) nicht dadurch wird der Brahmane ein Vollendeter; nicht dadurch entsteht Langmut und Sanftmut;[2]) ein solcher ist nicht vollkommen erlöst."

Nun gibt Uddālaka die an ihn gestellte Frage dem Purohita zurück (G. 9) und erhält die Antwort (G. 10):

"Ohne Feld und Verwandtschaft, ohne Habe, ohne Verlangen, frei von der Sünde der Begierde, frei von Begierde nach dem Sein — ein Brahmane, der so handelt, hat Frieden. Darum nannte man ihn den tugendhaften."

Uddālaka erwidert (G. 11):

"Kṣatriyas, Brahmanen, Vais'yas, S'ūdras, Caṇḍālas und Pulkasas, sie alle sind sanftmütig, sich selbst bezwingend, sie alle sind vollkommen erlöst — gibt es unter all diesen, wenn sie zur Ruhe gelangt sind, einen, der besser, oder einen, der schlechter wäre?"

Der Purohita verneint, daß solche Unterschiede beständen (G. 12); da wendet sich Uddālaka gegen ihn (G. 13):

"Kṣatriyas, Brahmanen, Vais'yas, S'ūdras, Caṇḍālas und Pulkasas, sie alle sind sanftmütig, sich selbst bezwingend, sie alle sind vollkommen erlöst; unter all diesen, wenn sie zur Ruhe gelangt sind, gibt es keinen, der besser oder der schlechter wäre — dann ist es also nichts mit dem Brahmanentum, zu dem du dich bekennst, nichts mit der Herkunft aus einer Familie von Vedagelehrten?"

Der Purohita belehrt ihn (G. 14, 15):

"Ein Vimāna ist mit verschieden gefärbten Tüchern bedeckt, aber die Farbe haftete nicht an dem Schatten dieser Tücher," —

"Ebenso ist es bei den Menschen. Wenn die Menschen rein sind,[3]) fragen die Frommen, ihre Tugend erkennend, nicht nach ihrer Kaste."

'Uddālaka aber konnte darauf nichts erwidern und setzte sich ohne Gegenrede nieder. Da sagte der Brahmane zu dem Könige: "Großer König, alle diese sind Heuchler; sie werden noch ganz

[1]) *suddhā*; da die Handschriften *suddhiṃ, suddhi* haben, ist wohl *suddhi* zu lesen.

[2]) *na khanti na 'pi soraccaṃ*; der Text ist vielleicht nicht in Ordnung.

[3]) *evamevaṃ manussesu sadā sujjhanti māṇavā*; ich lese *evameva* und *yadā*, wie auch der Kommentar gelesen zu haben scheint.

Jambudvīpa durch ihre Heuchelei zu Grunde richten. Befiehl dem Uddālaka, das Asketentum aufzugeben, und mache ihn zum Unterpurohita; den übrigen befiehl das Asketentum aufzugeben und gib ihnen Schild und Waffen und mache sie zu Dienern". "Gut, Lehrer", sagte der König und tat so. Seitdem dienten die dem Könige.'

Lassen wir die Geburtsgeschichte und alles, was damit zusammenhängt, zunächst einmal beiseite, so sind die Ähnlichkeiten zwischen diesem und dem Setaketujātaka unverkennbar. Das Gespräch zwischen Uddālaka und dem Purohita bewegt sich, auch abgesehen von den direkt identischen Strophen, genau in denselben Bahnen wie das zwischen Setaketu und dem Purohita. Uddālaka beantwortet die Frage nach dem wahren Brahmanen falsch (G. 6, 7). Wie der Purohita ihn vorher (G. 1—4 = Setaketuj. G. 3—6) belehrt hat, daß vedische Gelehrsamkeit nicht das höchste Ziel sei, so setzt er ihm hier auseinander (G. 8, 10), daß auch vedischer Werkdienst nicht den Seelenfrieden bringe, sondern allein Freiheit von Leidenschaften zur Erlösung führe. Und als Setaketu auf seine Frage (G. 11) hören muß, daß es unter den Tugendhaften und Erlösten keine Kastenunterschiede mehr gebe (G. 12), da hält er dem Purohita vor, daß dann sein Brahmanentum wertlos sei. Allein wieder wird ihm gezeigt, daß seine Ansicht falsch ist. Die Kastenunterschiede sind vorhanden uud notwendig, aber für die, die reinen Wandels sind, sind sie belanglos; das scheint der Sinn der beiden letzten Gāthās des Purohita zu sein. Uddālaka spielt hier also genau dieselbe Rolle wie Setaketu, und die Bedenken, die sich gegen die Unursprünglichkeit der Prosa des Setaketujātaka erheben, drängen sich auch hier auf. Von irgendwelcher Heuchelei des Uddālaka, auf die der Prosaverfasser den Nachdruck legt und auf die auch in der schon erwähnten Erzählung des Paccuppannavatthu hingewiesen wird, ist in den Gāthās wiederum nichts zu spüren. In beiden Jātakas wird vielmehr ein junger, streng vedagläubiger Brahmane von der Irrigkeit seiner Ansichten überzeugt. Zieht man nun weiter in Betracht, daß tatsächlich vier Gāthās der beiden Jātakas identisch sind, und daß diese nicht etwa nur aus Formeln, wie sie in der Gāthāpoesie üblich sind, bestehen, sondern wesentliche Momente der Erzählung enthalten, so muß man zu der Vermutung kommen, daß die beiden Jātakas überhaupt ursprünglich ein zusammenhängendes Ganzes bildeten. Dem scheint nun G. 5 zu widersprechen.

Die erste Hälfte dieser Strophe ist so wie sie dasteht, in diesem Zusammenhange völlig unverständlich, wenn auch die Verderbnis verhältnismäßig alt sein muß, da der Verfasser des grammatischen

Kommentars offenbar ebenso las wie unsere Handschriften. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die erste Hälfte des Verses identisch ist mit der ersten Hälfte der ersten der beiden Strophen, die die himmlische Stimme zu Duṣyanta sprach, als er sich weigerte, den Sohn der S'akuntalā als seinen Sohn anzuerkennen (Mbh. 1, 74, 110 f.):

bhastrā mātā pituḥ putro yena[1]) *jātaḥ sa eva saḥ* |
bhara svaputraṃ duṣyanta māvamaṃsthāḥ s'akuntalām ||

Das ist eine alte berühmte Strophe. Sie findet sich noch Mbh. 1, 95, 30, wo sie als *anuvaṃs'as'loka* bezeichnet wird; Harivaṃs'a 1724; Vāyupurāṇa 2, 37, 131; Matsyap. 49; Viṣṇup. 4, 19; Bhāgavatap. 9, 20, 21.[2]) Es ist also auch in der Gāthā zu lesen:

bhastā[3]) *mātā pitā bandhu yena jāto sa yeva so* |
uddālako ahaṃ bhoto sotthiyākulavaṃsako ||

"Ein Schlauch ist die Mutter, der Vater der Verwandte; von wem man erzeugt ist, der ist man selbst. Ich, Uddālaka, gehöre dir,[4]) ich, der ich aus der Familie von Vedagelehrten stamme."

Der junge Brahmane heißt hier also Uddālaka, nicht Setaketu. Allein nach den brahmanischen Quellen ist S'vetaketu der Sohn des Uddālaka, des Sohnes des Aruṇa, aus dem Gotra der Gautamas.[5]) Er führt daher die Patronymika Auddālaki (S'at. Br. 3, 4, 3, 13; 4, 2, 5, 15; Kāmas'. 1; Mbh. 3, 132, 1) und Āruṇeya (S'at. Br. 10, 3, 4, 1; 11, 2, 7, 12; 11, 5, 4, 18; 11, 6, 2, 1; 12, 2, 1, 9;[6]) Chāndogya-Up. 5, 3, 1; 6, 1, 1; Bṛhadār.-Up. 6, 2, 1). Darnach kann es wohl als vollkommen sicher gelten, daß Uddālaka in G. 5 als Patronymikon zu fassen ist,

---

[1]) C falsch *tena*.

[2]) In der nachepischen Literatur beginnt der Vers stets *mātā bhastrā* (Vāyup. falsch *bharttā*), was durch die Gāthā als jüngere Lesart erwiesen wird. Die übrigen Lesarten sind für unsern Zweck belanglos.

[3]) *bhastā* ist in der Abhidhānappadīpikā überliefert und kommt z. B. Theragāthā 1151 vor. Unmöglich ist es aber nicht, daß es die Ardhamāgadhī-Form des Wortes ist, und daß die echte Paliform, aus der *bhaccā* entstellt ist, anders lautete.

[4]) Vgl. *pituḥ putro* in der Sanskritstrophe.

[5]) Bṛhadār.-Up. 6, 5, 1; Mbh. 1, 122, 9 f. Der Vater heißt Uddālaka Aruṇi, Ait. Br. 8, 7; Chāndogya-Up. 3, 11, 4; 5, 11, 2; 5, 17, 1; 6, 8, 1; Bṛhadār.-Up. 3, 7, 1; 6, 3, 7; 6, 4, 4. Naciketas (Nāciketa) ist nach Kāṭh.-Up. 1, 10; 11 der Sohn des Gautama Auddālaki Āruṇi, nach Mbh. 13, 71, 2 f. der Sohn des Uddālaki.

[6]) Dieser Unterschied in der Benennung im S'at. Br. ist natürlich kein Zufall. Es zeigt sich auch hier wieder, daß die Bücher 1—9 von anderer Hand herrühren als 10—14.

mit der bekannten prakritischen Vertretung von *o* durch *u*,[1]) und daß die Person, die die Gathā spricht, eben Setaketu, der Sohn des Uddālaka, ist. Dann ist es aber auch nicht mehr zu bezweifeln, daß tatsächlich ursprünglich die Gathās des Setaketuj. und des Uddālakaj. zu einer einzigen Erzählung gehören. Ist das aber der Fall, so bestätigt sich, worauf andere Tatsachen führten, daß im Setaketuj. der Brahmane, der den Setaketu belehrt, nicht ein beliebiger Purohita, sondern der Vater des Setaketu ist.

War Uddālaka gar nicht der Name des jungen Brahmanen, sondern vielmehr des Vaters, so muß natürlich auch die ganze Geschichte von der Benennung nach dem Baume, unter dem er empfangen wurde, auf das Konto des Prosaverfassers gesetzt werden. Die brahmanische Tradition über die Entstehung des Namens lautet denn auch ganz anders. Nach Mbh. 1, 3, 22 ff. war Āruṇi Pāñcālya der Schüler des Dhaumya Āpoda. Er erhielt von seinem Lehrer den Auftrag, eine lecke Stelle in einem Damm zu verstopfen, und tat das mit seinem eigenen Leibe. Als der Lehrer ihn rief, verließ er die Stelle und öffnete dadurch das Loch (*kedārakhaṇḍaṃ vidāryotthitaḥ*); daher nannte ihn der Lehrer Uddālaka.

Aber auch das, was in dem Jātaka eng mit der Namensgebung zusammenhängt, die Übergabe des Siegelrings an die Mutter usw., ist sicherlich unursprünglich. Die Erzählung beruht hier offenbar auf dem Kaṭṭhahārijātaka (7),[2]) wo sie wiederum eine Reminiszenz an die S'akuntalāsage ist. Daher erklärt es sich auch, daß die Erkennungsszene, die zu der G. 5 erzählt wird, so völlig im Sande verläuft; irgendwelche Änderung in der Behandlung des Setaketu durch den Vater tritt ja gar nicht ein. Wie die Prosaerzählung zwischen G. 4 und 5 des Uddālakaj. ursprünglich lautete, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit feststellen; wahrscheinlich berief sich Setaketu einfach auf seine Abstammung, um zu beweisen, daß er verpflichtet sei, am Vedastudium festzuhalten. Daran knüpfte sich dann das Gespräch über den wahren Brahmanen. Eines geht allerdings aus der Gatha hervor, wovon die brahmanischen Quellen nichts berichten: die Mutter des Setaketu gehörte offenbar nicht der Brahmanenkaste an. Ob sich dieser Zug der Sage erst später unter

[1]) Vgl. Uddālaki für Auddālaki in Mbh. 13, 71, 2 f. Zu beachten ist auch, daß der Name des Kometen, der Bṛhatsaṃhitā 11, 37 S'vetaketu ist, bei Parās'ara Uddālaka-S'vetaketu lautet; siehe Kern, JRAS. N. Ser. V, S. 71.

[2]) Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Erzählungen hat auch Dutoit erkannt.

dem Einfluß der Sage von der freien Liebe, die ja bis auf Setaketu unter den Ṛsis bestand, gebildet hat, oder ob hier alte Tradition vorliegt, ist kaum zu entscheiden.[1]) Bemerken will ich nur, daß in Amitagati's Dharmaparīkṣā 14, 92 ff.[2]) erzählt wird, wie Candramatī, die Tochter des Königs Raghu, auf übernatürliche Weise von dem Asketen Uddālaka einen Knaben, Nāgaketu oder Nakaketu, empfängt, den Uddālaka als seinen Sohn erkennt. Nagaketu scheint eine Vermischung aus Nāciketa[3]) und S'vetaketu zu sein. Hier schimmert also vielleicht die Überlieferung von der illegitimen Abkunft des S'vetaketu noch durch.

Die vollkommene Unwissenheit des Prosaverfassers über das Verhältnis von Setaketu zu Uddālaka gibt uns aber auch einen Fingerzeig, wie man bei der Sammlung der Jātakas dazu kam, die Geschichte in zwei Jātakas zu zerlegen. Der Sammler wußte offenbar ebensowenig wie der Prosaverfasser, daß der Uddālaka der siebenten Gāthā (487, 5) mit dem Setaketu der beiden ersten Gāthās (377, 1. 2) identisch sei. Um den Widerspruch zwischen den beiden Namen zu beseitigen, zerschnitt er die Gāthās und zwar genau da, wo es allein möglich war, einmal vor der Gāthā, die den Namen des Uddālaka enthielt, und das andere Mal hinter der letzten Gāthā, die den Setaketu nannte.

Wenn aber schon die Sammler der Jātakas diese Gāthās nicht mehr richtig verstanden, so muß es als höchst wahrscheinlich bezeichnet werden, daß uns hier sehr alte Strophen vorliegen. In dieselbe Richtung weisen inhaltliche Einzelheiten. Lehrreich ist der Vergleich der beiden ersten Gāthās mit einem Texte, der sicherlich nicht zu den jüngeren Erzeugnissen des Pali Kanons zu rechnen ist, dem Siṅgālovādasutta (31) des Dīghanikāya. Hier wird der Gedanke von den *disās*, der den Gāthās zugrunde liegt, ausführlich behandelt. Die zusammenfassenden Strophen lauten (34):

mātāpitā disā pubbā ācariyā dakkhiṇā disā |
puttadārā disā pacchā mittāmaccā ca uttarā ||
dāsakammakarā heṭṭhā uddhaṃ samaṇabrāhmaṇā |
etā disā namasseyya alam attho kule gihī[4]) ||

---

[1]) Daß auch die brahmanische Überlieferung Beispiele unehelicher Abkunft berühmter Lehrer kennt, zeigt die Geschichte des Satyakāma Jābāla, Chāndogya-Up. 4, 4, 1 ff.

[2]) Mironow, Die Dharmaparīkṣā des Amitagati, S. 30.

[3]) Siehe S. 239, Anm. 5.

[4]) Von dem Kommentar unter Jat. 96 und 377 angeführt.

Man wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß die Verse des Sutta in ihrer pedantischen Systematik jünger sind als die Gāthās des Jātaka. Schon die Erweiterung der Zahl der Himmelsgegenden auf sechs durch die Hinzufügung von Nadir und Zenith weist auf späteren Ursprung. Die Verteilung der verschiedenen Kategorien von Personen auf die Himmelsgegenden beruht hier auf Wortspielen und Symbolik. Der Kommentator zu Jāt. 377 wird recht haben, wenn er sagt, daß die Eltern die östliche (*puratthimā*) Himmelsgegend seien, weil sie früher als die Kinder geboren seien (*puttānaṃ purimataraṃ uppannattā*), und daß der Lehrer als südliche (*dakkhiṇā*) Himmelsgegend gelte, weil er würdig sei, Gaben zu empfangen (*dakkhiṇeyyattā*). Wenn die Eltern die östliche Himmelsgegend waren, so mußten natürlich die Kinder die westliche sein, und bei der Zuweisung der Sklaven und Diener an den Nadir, der Samaṇas und Brahmanen an den Zenith ist die Symbolik ohne weiteres klar. Die Gāthās des Jātaka haben von alledem noch nichts. Dort werden ganz heterogene Dinge zusammengestellt: die Eltern, der Lehrer, die Hausväter und die Erlösung. Es wird gar nicht der Versuch gemacht, der eigentlich nahe genug liegt, die einzelnen Himmelsgegenden zu spezialisieren, und der Lehrer ist dort sicherlich nicht der Süden, denn seine Himmelsgegend wird *pasatthā* genannt. Dies Beiwort gebührt aber der südlichen Himmelsgegend gewiß nicht; *pras'astā* ist, wie Ṛgveda-Prātis'ākhya 15, 1 zeigt, der Osten, Norden oder Nordosten:

adhyāsīno dis'am ekāṃ pras'astāṃ prācīm udīcīm aparājitāṃ vā.

Unter diesen Umständen ist die Frage nicht unberechtigt, ob denn die Gāthās überhaupt buddhistischen Ursprungs sind. Auf einen buddhistischen Verfasser scheinen gewisse Ausdrücke in 487, 6—13 hinzuweisen, die der buddhistischen Terminologie angehören, wie *parinibbāna, parinibbuta,*[1] *soracca, sorata, sītibhūta*; auch *apāya* in G. 1 würde hierher gehören, wenn es wirklich mit dem Kommentar in dem speziell buddhistischen Sinne verstanden werden müßte.[2] Allzuviel beweisen freilich gerade diese Ausdrücke nicht, sie können auch Gemeingut der religiösen Terminologie der Zeit gewesen sein. Auf keinen Fall darf man für den buddhistischen Ursprung geltend machen, daß in den Gāthās eine Geringschätzung vedischen Wissens

[1]) Hier in dem Sinne von 'Erlösung', 'erlöst' gebraucht; vgl. Franke, Dīghanikāya, S. 179, Anm. 2.

[2]) In der Antwortstrophe (G. 2) tritt aber einfach *dukkha* für *apāya* ein.

hervortrete, die sich nur aus der Feindschaft der Buddhisten gegen den Veda erklären lasse. In Wahrheit wird hier nur der Veda als das Niedrigere dem *caraṇa* als dem Höheren gegenübergestellt. Diese Überlegenheit des Wandels kommt aber auch in streng brahmanischen Schriften zum Ausdruck. Man vergleiche z. B. mit den Gāthas die Verse, die im Anfang des sechsten Kapitels von Vasiṣṭhas Dharmaśāstra stehen:

1. Der Wandel (*ācāra*) ist sicherlich die höchste Pflicht für alle. Wessen Selbst mit schlechtem Wandel behaftet ist, der geht in dieser und in jener Welt zugrunde.

2. Nicht Kasteiungen, nicht das Brahman, nicht das Aguihotra noch fromme Gaben können je den erretten, der einen schlechten Wandel führt, wenn er von hier abgeschieden ist.

3. Den, der es an gutem Wandel fehlen läßt, können die Veden nicht reinigen, wenn er sie auch samt den sechs Aṅgas studiert hat. Die Veden verlassen ihn zur Zeit des Todes wie Vögel das Nest verlassen, wenn ihnen die Schwingen gewachsen sind.

4. Dem Brahmanen, der es an gutem Wandel fehlen läßt, können alle Veden samt den sechs Aṅgas und den Opfern so wenig Freude bereiten wie dem Blinden die Schönheit der Gattin.

5. Nicht retten die Veden vor der Sünde den, der trügerisch Trug übt, aber zwei Silben, in rechter Weise studiert, sind ein Brahman, das reinigt wie Wolken im Iṣa.

Oder man vergleiche das Gespräch zwischen Dhṛtarāṣṭra und Sanatsujāta im Sanatsujātīya, Mbh. 5, 43, 3 ff. Dhṛtarāṣṭra fragt: "Wer die Ṛcs und die Yajus kennt und wer den Sāmaveda kennt, wird der, wenn er Böses tut (*pāpāni kurvan*[1]), von dem Bösen befleckt oder nicht befleckt?" Sanatsujāta antwortet: "Nicht die Sāmans noch die Ṛcs und auch nicht die Yajus schützen den Toren vor böser Tat (*karmaṇaḥ pāpāt*); ich sage dir gewißlich die Wahrheit. Nicht retten die Veden vor Sünde den, der trügerisch Trug übt. Zur Zeit des Todes verlassen ihn die Veden wie Vögel das Nest verlassen, wenn ihnen die Schwingen gewachsen sind." Da zweifelt Dhṛtarāṣṭra ähnlich wie Setaketu an dem Wert des Veda überhaupt: "Wenn die Veden ohne den Dharma nicht zu schützen vermögen, o Weiser, warum dann dies ewige Geschwätz der Brahmanen?" In der Antwort

---

[1]) Vgl. Jat. 377, 4: *pāpāni kammāni karitvāna.*

werden dann allerdings andere Punkte hervorgehoben als in den Gāthās.

Es soll keineswegs geleugnet werden, daß Buddhisten und Brahmanen mit dem *caraṇa* oder *ācāra* aus den ihnen vertrauten Gedankenkreisen heraus etwas verschiedene Vorstellungen verbanden. Gewiß schließt der *ācāra*, wie Bühler bemerkt,[1]) auch die Beobachtung der vorgeschriebenen Bräuche des täglichen Lebens ein; Sitte und Sittlichkeit sind natürlich in dieser Zeit überhaupt nicht strenge geschieden. Und wie der Buddhist den Begriff der *caraṇa* von dem Standpunkt seiner Dogmatik aus einzuengen geneigt ist, zeigt die Erklärung des Kommentars: *caraṇaṃ saha sīlena aṭṭha samāpattiyo; sīlasamāpattisaṃkhātaṃ caraṇaṃ*, usw. Mir scheint, daß man hier neuen Wein in alte Schläuche gegossen hat. Mir scheint es unverkennbar, daß Brahmanen und Buddhisten hier auf gemeinsamem Boden stehen. Jene Verse sind der Niederschlag der großen ethischen Bewegung, die, sicherlich als Reaktion auf das immer mehr erstarrende vedische Opfer- und Formelwesen, alle Kreise des Volkes ohne Unterschied des Bekenntnisses ergriff, und die für uns den greifbarsten Ausdruck in dem Dharma des As'oka gefunden hat.

Da, wie wir sahen, die Buddhisten schon in früher Zeit unsere Gāthās nicht mehr richtig verstanden, und da an andern Stellen unzweifelhaft vorbuddhistische Gāthās in die Sammlung aufgenommen sind, so bin ich geneigt, wenigstens die ersten sieben Gāthās, die den Grundstock der Erzählung bilden, als vorbuddhistisch anzusehen; der Schluß mag spätere Erweiterung sein. Aber auch wer an dem buddhistischen Ursprung sämtlicher Gāthas der S'vetaketugeschichte festhält, wird ihre nahen Beziehungen zu der brahmanischen Literatur zugeben müssen. Der Held der Geschichte ist nicht eine Gestalt der epischen Sage, sondern eine Persönlichkeit, deren Andenken in der vedischen Tradition lebt. Gleichwohl wird er hier genau so gezeichnet wie in der vedischen Literatur; nur ist die Auffassung in der Geschichte der Begegnung mit dem Caṇḍāla derber und leise humoristisch. Ähnliches läßt sich bei andern Jātakas nachweisen. Auch die Umgebung, in der er auftritt, ist die gleiche wie im Veda; hier wie dort ist es ein König und der Vater, der zugleich sein Lehrer ist. Die äußere Einkleidung der vorgetragenen Lehren ist, wenn wir von dem Unterschiede zwischen Gāthās und fortlaufenden Versen absehen, die des epischen Saṃvāda; wie hier Setaketu und sein Vater,

[1]) SBE. XIV, S. 34.

so unterhalten sich im Epos Könige und Ṛṣis über Fragen des Dharma. Die Formeln sind zum Teil die des vorepischen Ākhyāna; dem *kharājinā jaṭilā paṅkadantā dummukkharūpā ye 'me japanti* (377, 3; 487, 1) vergleicht sich Suparṇādhyāya 16, 5: *rajasvalo jaṭilaḥ paṅkadanta unnītas'ikho vadati satyam eva.*[1]) So scheint mir auch das Setaketu- und Uddalakajataka zu beweisen, daß wir in der Gāthādichtung der Jātakas das Bindeglied zwischen vedischem Ākhyāna und epischer Poesie erkennen dürfen.

---

[1]) Auch das *rajasvalaḥ* kehrt in den Gāthās wieder; Jat. 495, 17 *parūḷhakacchanakhalomā paṅkadantā rajassirā*; Jat. 496, 9: *parūlhakacchanakhalomaṃ paṅkadantaṃ rajassiraṃ.*

ZU AI. PHALGÚ-.

Von Franz Krček in Lemberg (Galizien).

Die beiden Petersburger Sanskritwörterbücher sprechen diesem Adjektiv zwei verschiedene Reihen von Bedeutungen zu: 1. ‚etwa rötlich‘, 2. ‚winzig, schwach, unbedeutend, wertlos, nichtig‘ und ziehen auch das nur ṚV. IV, 5, 14 als Attribut von *vácas* bezeugte *phalgvà-* zu der zweiten Gruppe, indem sie es mit ‚schwächlich, gering‘ übersetzen[1]). Dementsprechend nehmen die Etymologen zwei gleichlautende idg. Basen an mit zwei Urbedeutungen[2]). Auch steht es fest, daß mit dem *phalgú-* 1. die lettischen Wörter *spu'lgût* ‚glänzen, funkeln‘, *spu'lgans spilgans* ‚schillernd (v. Zeug), glänzend (v. Metall)‘, *spu'lgacis* ‚der glänzende, lebhafte Augen hat‘, *spu'lgums* ‚das Glänzen, das Gefunkel‘ zu verbinden sind (s. Fick BB. III, 87, Wb. I⁴, 149—150; O. Hoffmann BB. XVIII, 155; Persson dorts. XIX, 258; Johansson IF. II, 44; Wackernagel Ai. Gram. I, 218; Brugmann Grdr. I², 510, 619; Uhlenbeck EWAS. 183; Zupitza KZ. XXXVI, 61 u. 65; Walde IF. XXV, 166, EWLS.² 732); denn die Etymologien von Scheftelowitz, welcher IF. XXXIII, 139, die lett. Formen beiseite lassend, *phal-gú-* zerlegt und den ersten Teil direkt mit abg. *paliti* ‚brennen‘, arm. *pʿailem* ‚glänze‘ verbindet, oder von Halévy, der ai. *phālguná-* (eine Ableitung von *phalgú-*) als griech. Lehnwort betrachtete (s. Bull. Soc. Ling. Paris XI, S. XXI), kann man auf sich beruhen lassen. Der Dritte im Bunde dagegen, nämlich arm. *pʿail* ‚Glanz‘ *pʿailem* ‚glänze‘ etc., spukt noch in der Fachliteratur nur deshalb fort, weil diese

[1]) Darin weichen sie total von der rätselhaften aber frappanten Erklärung Sāyaṇa's (*phalgvena* = *ukthena*) ab und fanden weder bei Grassmann noch bei Ludwig Zustimmung.

[2]) Nur Fick und Johansson wollten (1.) *(*s*)*phēleg-* und (2.) *(*s*)*phereg-* unterscheiden, worin ihnen niemand gefolgt ist.

Zusammenstellung Bugges Hübschmann in seine Arm. Grammatik aufgenommen hat, indem er Perssons Protest so notierte, als wenn dieser eine Zustimmung wäre, und sich mit der Bemerkung ‚unsicher' begnügte, welche nicht überall die ihr gebührende Beachtung fand; jetzt aber, da Scheftelowitz der Buggeschen Hypothese den Boden total entzogen hat, ist es ratsamer die arm. Wortsippe mit slav. *paliti* etc. zu verbinden (vgl. Bugge Z. etymol. Erläuterung d. arm. Spr. 19; Persson l. c. 259; Hübschmann l. c. I, 500; Brugmann l. c. 510 u. 619; Uhlenbeck l. c.; Scheftelowitz BB. XXIX, 35, IF. XXXIII, 139).

Nun gibt es aber im Polnischen eine Wortsippe, welche berechtigten Anspruch auf die durch das Armenische geräumte Stelle erheben darf. Ich meine nämlich das Zeitwort der V, 1. Klasse Vondráks (VSG. II, 235) *pełgać* (dial. auch *pyłgać*, was Sekundärentwicklung ist) ‚flimmern (von der zitternden Flamme einer Kerze), auflodern, aufflackern, (vom Feuer)', auch mit Präfix *za-pełgać* (‚aufflackern, aufflimmern'), daneben nach der II. Klasse (s. Vondrák l. c. 218) *pełg-ną-ć pyłgnąć* ‚aufflammen, auflodern (nach Linde), ohne Flamme so brennen, daß keine Glut übrigbleibt[1]', endlich ein Hauptwort, das im Volksmunde *pyłgotki* (<*pełgotki*, Plur. tant.) heißt, eig. ‚kleine Funken, zuckende Flammen', jetzt nur bildlich von dem Zittern in der Fieberkrankheit oder vor Furcht gebraucht (Zitate aus den poln. Dialekten bei Karłowicz, Słownik gwar polskich IV, 70 u. 457, VI, 306, aus der älteren Literatur bei Linde s. v. Pełgnąć, aus der neuesten in dem eben erscheinenden Warschauer ‚Słownik języka polskiego'). Die Bildung der poln. Wörter ist klar. *Pełgać* ist ein mit lett. *spu'lgût* morphologisch — bis auf das *s-* — identisches Verbum (z. lett. Bildung vgl. Leskien Ablaut 438), **pełg-ot-ka* eine Weiterbildung mit dem individualisierenden' Deminutivsuffix *-ъka* des Subst. **pełgot*, das ich in die Sippe von *świe(r)got, tupot, szwargot* etc. einreihen und samt diesen als eine dem Verbalsubstantiv funktionell gleichwertige Bildung betrachte (s. Vondrák l. c. I, 450 u. 465). Allen diesen Formen liegt zugrunde eine Reduktionsstufe der idg. Basis **spheleg-*, also in Mikkolas Transkription (s. Urslav. Gramm. § 71, 5) — **sphᵉləg-*[2]). Semasiologisch

---

[1]) Lindes Übersetzung „flammend brennen" steht mit seinen eigenen Zitaten im Widerspruch; die Erklärungen dagegen des neuesten Warschauer Wörterbuches der polnischen Sprache sind irreführend, weil sie auf grobem Mißverständnis beruhen, wie ich anderorts beweisen werde.

[2]) Die poln. Wortsippe *pełg-* ist zugleich ein neuer Beweis, wie unvollständig die Aufstellungen und Regeln dieses finnischen Forschers (l. c. S. 84) und Pedersen's

ist die poln. Wortgruppe deshalb wichtig, weil sie den Ausgangspunkt der Bedeutungsentwicklung des ai. *phalgú-* 1. erkennen läßt. Wir haben hier nämlich mit dem Begriff des Funkelns, Glänzens, Brennens zu tun, dem ein anderer der zitternden Bewegung zugrunde liegt; ähnliches hat Thumb IF. XIV, 343—344 zusammengebracht, obwohl er den letzteren Begriff von dem einer raschen Bewegung nicht auseinander hält. Vielleicht ließen sich unter diesem Gesichtspunkte auch das lat. *fulgeo* und das griech. *φλέγω* samt Zubehör für unsere Wortfamilie revindizieren, zu der sie lautlich und semasiologisch doch wohl passen und schon einmal gezogen worden waren?

Was das andere *phalgú-* (,winzig' etc.) anbelangt, so will ich nur Perssons Zusammenstellung mit lit. *paspìlgęs* ,dünn im Stroh (v. Korn)', ergänzen[1]). Man hat bis jetzt — so viel ich weiß — nicht eingesehen, daß das lit. Partizip vor allem direkt zu lett. *spilga* f. ,Wollgras, Eriophorum polystachion' lautlich und der Bedeutung nach gehört, da die betreffende Pflanze eben von ihrem dünnen Halm den Namen erhalten zu haben scheint. Andrerseits ziehe ich hierher lett. *spu'lgums* in der zweiten Bedeutung, die ihm Ulmann in seinem Lett. Wörterbuche zuschreibt: ,das Gerüste, darauf Netze getrocknet werden'; das Gerüste besteht eben aus dünnen Holzstäbchen, Ästen oder dgl., die mit einem aus **spheleg-* gebildeten Substantiv ebensogut benannt werden können, wie ähnliche Sachen (Speiler, Splitter etc.) im Germanischen (s. Persson l. c. 258, Fick Wb. III⁴, 511 unter *spelk*).

(Materyały i prace komisyi językowej, Krakau, I, 175/6) sind, die sich auf die Vertretung der sog. langen Liquida sonans (*l̥̄*) im Polnischen beziehen.

[1]) Zur Bildung vgl. Leskien, Abl. 360 u. 383. Das gr. *φελγύνει*, welches O. Hoffmann l. c. 154 mit ved. *phalgvà-* ,nichtig, unbedeutend' (wie er's verdeutscht) zusammengebracht hat, worin ihm Wackernagel l. c. 120 u. 218, Uhlenbeck l. c. 183, Brugmann KVG. 150 folgen, und sogar Persson l c. 258 zustimmt, indem er diese Etymologie ,sehr ansprechend' findet und mit der seinigen des ai. *phalgú-* ,sehr wohl vereinigen' zu können wähnt, lasse ich gänzlich beiseite; denn das vedische Adjektiv ist selbst unklar, das griechische Zeitwort daneben mehrdeutig und ebensowohl mit den in Berneker's SEW. 117 unter *bьlkъ* verzeichneten slavischen Verben mit der Bedeutung 'lallen, stammeln' vereinbar.

DIE LATEINISCHEN, ROMANISCHEN, GERMANISCHEN LEHNWÖRTER DES CYMRISCHEN
BESONDERS IM „CODEX VENEDOTIANUS“ DER CYMRISCHEN GESETZE.

Von Ludwig Mühlhausen in Leipzig.

Vorwort.

Die erste Anregung zu vorliegender Arbeit erhielt ich durch meinen Freund Weller, der mich gesprächsweise auf die cy. Gesetze und die in ihnen enthaltenen Lehnwörter hinwies.

Ich begann die Arbeit, indem ich ein vollständiges Wörterverzeichnis mit Angabe der Belegstellen vom cod. Venedotianus anlegte und dann systematisch Wort für Wort auf seine Herkunft prüfte. Ich hoffte durch diese Arbeitsweise möglichste Vollständigkeit hinsichtlich der im Text enthaltenen Lehnworte zu erzielen. Ich bin mir aber wohl bewußt, daß dies nicht restlos gelang; es blieb noch ein — allerdings geringer — Rest von Wörtern übrig, der meinen Deutungsversuchen widerstand.

Besonderen Wert legte ich neben der lautlichen Behandlung der Lehnwörter auf möglichst genaue Feststellung der Bedeutung und scheute deshalb in der Niederschrift nicht davor zurück, auch alle Ableitungen, Komposita usw. eines Lehnwortes mit anzuführen, sowie nach Möglichkeit die lat. Version mit heranzuziehen. Schwierigkeiten erwuchsen mir bei meiner Arbeit besonders dadurch, daß das einzige mir zur Verfügung stehende lexikalische Hilfsmittel, „Pughes Dictionary of the Welsh language“, mich häufig im Stich ließ.

Zu besonderem Danke bin ich Herrn Professor Dr. Förster verpflichtet für Ratschläge und Berichtigungen, die dem VII. Teile zugute kamen, sowie Fräulein Dr. phil. E. Vettermann für die mir gütigst zur Verfügung gestellten lexikalischen Hilfsmittel.

Vorbemerkungen.

Allgemeines zu den cy. Gesetzen.

Die cy. Gesetze, die allgemein und wohl mit Recht dem Könige Howel Dda (907—48) zugeschrieben werden, existieren in drei einander so ähnlichen Fassungen, daß sie zweifellos auf ein Original zurückgehen. Dies Original ist nicht erhalten. Die älteste Hdsch. der Gesetze stammt aus der Zeit 1175—1200, liegt also etwa 250 Jahre nach jenem Original. Die drei uns vorliegenden Fassungen bezeichnet Aneurin Owen in seiner Ausgabe als Venedotianus, Dimetianus und Gwentianus, da er sie zu den cy. Gebieten Gwynedd, Dyfedd und Gwent in nähere Beziehung setzte. Wade Evans in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Gwentianus weist nach, daß dies unberechtigt ist, und benennt deshalb die Fassungen anders. Ich behalte die alte Bezeichnung bei, da sie bequem ist. Außer in cy. Sprache liegen die Gesetze auch in lat. Version vor, die aber viele unübersetzte cy. Wörter und Ausdrücke, selbst ganze Sätze, enthält. Besonders wertvoll ist die lat. Version für die Aufhellung der Bedeutung einzelner Wörter oder ganzer Sätze in den cy. Versionen.

Die ältesten Mss. bewegen sich in ihrer Entstehungszeit nach Wade-Evans a. a. O. etwa zwischen 1175 und 1250. Es ist also zu beachten, daß kein Ms. vor die normannische Periode fällt. Die ältesten Mss. sind: ein lat. (das im folg. als Leg. Wall. u. Pow. bezeichnete) um 1175—1200; Ms. A des cod. Ven. 1200—1250; ein lat. (das im folg. als II. Leg. How. bezeichnete) 1250; Ms. E des cod. Ven. 1250; Ms. C. des cod. Ven. 1250; ein lat. (das im folg. als Leg. How. bezeichnete) 1250.

Das Ms. A. hat A. Owen seiner Ausgabe des Venedotianus zugrunde gelegt („on account of its being the most ancient ms. in the welsh language"). Das hohe Alter dieses Ms. äußert sich auch in

der Orthographie, die man sich bunter gar nicht vorstellen kann. Eine genaue orthographische Untersuchung anzustellen, geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus, würde aber sicherlich mancherlei Interessantes an den Tag fördern. Ich habe mich damit begnügt, an geeigneter Stelle bei der Behandlung der Lehnwörter auf das eine oder andere hinzuweisen (vgl. z. B. unter ceiniawg). Die in Aneurin Owens Ausgabe zu Ms. A angeführten Varianten von E und C, sowie der anderen jüngeren Mss. des Ven. (bes. Ms. B.) habe ich in vollem Umfange benutzt.

Eine besondere Rechtfertigung bedarf, wie ich glaube, noch meine Art, die Belegstellen anzugeben. Die Abkürzungen der einzelnen Versionen usw. habe ich oben bei Angabe der Ausgabe der Gesetze von A. Owen angeführt. Es wäre an sich das Natürlichste gewesen, innerhalb der Versionen die Belegstellen durch Seiten- und Zeilenzahl der Ausgabe zu kennzeichnen. Nun ist aber die genannte Ausgabe in doppelter Form vorhanden, in einer zweibändigen von kleinem und einer einbändigen von großem Format, so daß Zitate nach Seiten immer nur für die eine Auflage stimmen. Die Schattenseiten dieser Art des Zitierens bei der einmal vorhandenen doppelten Ausgabe der Gesetze habe ich selbst häufig unangenehm empfunden. Walter zitiert stets nach der einbändigen, Loth stets nach der zweibändigen Ausgabe, so daß ich immer beide nebeneinander benutzen mußte. Diese Erfahrungen veranlaßten mich, einen vielleicht umständlicheren aber für beide Ausgaben gleich brauchbaren Weg im Zitieren einzuschlagen: ich zitiere nach Buch, Kapitel und Paragraph und füge, wo mir das erforderlich scheint, noch die betreffende Zeile des Paragraphen mit an.

Die Anlage des Stoffes — alphabetische Verzeichnisse der Lehnwörter und dann erst die grammatische und sonstige Behandlung — ist aus dem Bestreben hervorgegangen, Übersichtlichkeit zu schaffen und dem Leser die Möglichkeit zu bieten, jedes Lehnwort sofort mit seinen Belegstellen finden zu können, was bei Fehlen eines Index sonst mit zeitraubendem Suchen verbunden ist.

Hinzuzufügen ist noch, daß ich bei Anführung von Lehnwörtern, die entweder gar nicht oder wenigstens nicht in der von mir angeführten Gestalt in den Gesetzen vorkommen, diese Wörter durch ein vorgesetztes † bezeichne.

Verzeichnis der benutzten bibliographischen Hilfsmittel.

Texte.

Aneurin Owen, Ancient Laws and institutes of Wales . . . with an english translation. Ohne Ort 1841. A. Owen: bedeutet, daß die folgende Übersetzung obigem Werke entnommen ist.

Die Abkürzungen für die einzelnen Teile des Werkes in der Reihenfolge der Ausgabe sind:

Ven. = Codex Venedotianus.
Dim. = Codex Dimetianus.
Gwent. = Codex Gwentianus.
Anom. laws = Anomalous Laws.
Leg. Wall. = Leges Wallicae.
Leg. How. = Leges Howeli Boni.
Pow. = De tribus columnis juris secundum Powissienses.
II. Leg. How. = Leges Howeli Boni.

Wade-Evans, Welsh medieval law . . . Oxford 1909 (gibt einen Abdruck mit Übersetzung des Gwent, Glossar).

Timothy Lewis, The laws of Howel Dda. London 1912 (Faksimile-Abdruck eines ganz jungen Manuskripts, 15. Jahrh.).

Wotton, Cyfreithjeu Hywel Dda ac ercill, seu Leges Wallicae. Londini 1730.

Wörterbücher für das Cymrische.

Owen Pughe, A dictionary of the Welsh language . . . 2. Aufl. Denbigh 1832. (Abgekürzt: Pughe.); ferner

die Glossare in:

Kuno Meyer, Peredur ab Efrawc. Leipzig 1887.

Robert Williams, Y Seint Greal. London 1876.

Ausgabe der welschen Bibel durch die Britische Bibelgesellschaft.

John Strachan, An introduction to Early-Welsh. Manchester 1909.

Wörterbücher für das Mittellateinische und Romanische.

Ducange, Glossarium mediae et infimae latinitatis.

Forcellini, Totius Latinitatis lexicon. 6 Bde. Prati 1858—75.

Diez, Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen. 5. Aufl. (von Scheler). Bonn 1887.

Körting, Latein.-Roman. Wörterbuch. Paderborn 1907.

Meyer-Lübke, Romanisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg 1911 ff. (bis jetzt in 8 Lieferungen).

Grammatiken.

Pedersen, Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen. 2 Bände. Göttingen 1909—13 (cit. Ped.).

Jones, A Welsh Grammar. Oxford 1913 (cit. Jones).

Grandgent, An introduction to Vulgar Latin. Boston 1907.

Meyer-Lübke, Grammatik der romanischen Sprachen. 4 Bände. Leipzig 1890—1902.

— Historische franz. Grammatik, 2. u. 3. Aufl. Heidelberg 1913.

Schwan u. Behrens, Grammatik des Afranz., 10. Aufl. Leipzig 1914.

Whitley Stokes, Urkeltischer Sprachschatz in: Vergleichendes Wörterbuch der idg. Sprachen von Fick. Band 2. 4. Aufl. (cit. Fick [4]II).

Zur Lehnwörterfrage speziell.

Loth, Les mot Latins dans les langues Brittoniques. Paris 1892 (cit. Loth).

Vendryes, De Hibernicis vocabulis quae a lingua Latina originem duxerunt. Paris 1902.

Verschiedenes.

Thurneysen, Keltoromanisches. Halle 1884.

Windisch, Das kelt. Brittannien bis zu Kaiser Arthur. Leipzig 1912 (cit. Windisch, Kelt. Brit.).

Loth, Les Mabinogion. 2 Bände. 2. Aufl. Paris 1913 (cit. Loth, Mab.[2] I, II).

Walter, Das alte Wales. Bonn 1859.

Nettlau, Beiträge zur cymr. Grammatik. Leipziger Dissertation 1887.

Ferner besonders die

Zeitschriften.

Zeitschrift für celtische Philologie (Zfcph.).

Revue Celtique (RC.).

Zeitschrift für romanische Philologie (Zfrph.).

I. Teil.

Die aus dem lat. entlehnten Wörter.

1. *abad* m. Abt. < lat. *abbāt-em.* Gelehrt-kirchliche Entlehnung, da lat. *-ā-* in betonter Silbe durch cy. *-a-* wiedergegeben ist.

abat I 43,20, II 12,10; pl. *abadeu, abbadeu* II 10,4, 6; C II 10,5.

II 10,9 findet sich die Schreibung *abot.* Wenn dieser einmaligen Schreibung mit *-o-* überhaupt Wert beizumessen ist, so könnte man an ags. Einfluß denken (vgl. ags. *abbad, abbod, abbud*); jedenfalls aber kann nicht etwa eine volkstümliche Form *abot* = **abawd* vorliegen, da ja der Cod. Ven. ausnahmslos in letzter Silbe nur den *aw*-Vokalismus kennt (vgl. *pedol*).

abad-tir Abtland, d. h. der zu einem Kloster gehörige Grundbesitz (vgl. *esgob-tir*). *abbatyr* II 12,8.

2. *absent, absen* < lat. *absentia.*

Im cod. Ven. nur in der Verbindung *yn* oder *yny absen(t)* „*in absentia*“.

Die mcy. übliche Form *awssen* ist im cod. Ven. noch nicht belegt, dagegen in den beiden andern codd. Das Verhältnis der codd. zueinander stellt sich hierin folgendermaßen:

I. cod. Ven. *absent, absen* I 15,7; 32,4; II 16,4; B I 7,15 (= *heb* A) *amsent* III 2,50.

II. cod. Dim. *absen* I 11,25 = |
awssein Q |
awssen I 12,5.

III. cod. Gwent. *awssen* I 10,8; 13,30; 33,1; 35,15.

Das Wort stellt zweifellos eine gelehrte Entlehnung dar, nur haben von obigen verschiedenen Formen die ersteren diesen Charakter treuer bewahrt. *amsent* dürfte durch Anlehnung an das kelt. Präverb

*ambi = cy. *am-* entstanden sein. Die Form *awssen* scheint sich aus *avsen* entwickelt zu haben (vgl. auch *diawl* < *diabolus*; Ped. I, 488).

3. *achaws* m. pl. *achwysson.* 1. Gelegenheit, 2. Grund oder Ursache, 3. Mittel, 4. geschlechtliche Vereinigung strafbarer Art.

Dies Wort bietet mancherlei Schwierigkeiten, einerseits hinsichtlich der Bedeutungen, anderseits hinsichtlich seiner Form oder richtiger Formen.

Die Bedeutung „Gelegenheit" scheint mir die Annahme zu sichern, daß wir es mit einem Lehnwort aus lat. *occāsiō* zu tun haben. Das anl. *a-* gegenüber dem lat. *o-* läßt sich auf zwei Arten deuten: dasselbe liegt vor in †*achub* < lat. *occupō* und beruht offenbar auf Assoziierung der ersten Silbe des lat. Wortes mit dem cy. Präverb *ad-* (Ped. I, 195). Für verfehlt halte ich das Verfahren von Jones 86, aus diesen Fällen ein Lautgesetz abstrahieren zu wollen. Die andere Erklärungsmöglichkeit wäre, nicht von lat. *occāsiō*, sondern von einem **accāsiō* auszugehen (Meyer-Lübke, Gramm. d. rom. Spr. I, 286, roman. et. Wörterb. 6029).

Der pl. *achwysson* läßt zunächst auf eine Grundlage **accēsiōnes* schließen; da diese sich nicht nachweisen läßt, wird man die cy. Form wohl der afrz. gleichsetzen dürfen: *achoison.* Die cy. Form entspricht dieser in der Tat Laut für Laut, so daß ich gar keine Veranlassung sehe, wie Jones 98 will, die Metathese des lat. *-i̯-* auf cy. Boden zu verlegen, um so weniger, als dann die lautlichen Verhältnisse Schwierigkeiten machen. Es ist nicht einzusehen, wie man von einem cy. **achāison* zu *achwysson* gelangt (vgl. *leyg* < *lāicus!*).

Der neben *achwysson* stehende pl. *achwyssyon* beruht auf Neubildung; der dem sg. nachgebildete pl. *achosion* (Jones 212) kommt in den Gesetzen noch nicht vor.

Die Bedeutung „Grund, Ursache" beruht wohl auf Einwirkung von lat. *causa* (vgl. *cyn-ghaws*); die Bedeutung „Mittel" läßt sich wieder aus der vor. verstehen, wenn man bedenkt, daß in naiver Denkweise beides wohl verwechselt wird.

Loth nimmt ferner Einwirkung von lat. *accēssiōn-em*, *accēssus* (vgl. pl. *achwysson!*) an und glaubt, die Bedeutung 4 „*relation criminelle*" spreche dafür. Als Belege für diese Bedeutung hat Loth wohl auch die von mir aus den Gesetzen gegebenen im Auge. Mit diesen beiden Stellen verhält es sich folgendermaßen:

1. cod. Dim. und Gwent. sowie die lat. Version weisen nichts Entsprechendes auf.

2. Die 1. dieser Stellen lautet: *poebennac adhecco moruuyn en lladlud acin bod achaus* [*y rygthaw* D] *ahi gouin* . . . II 1,26 = „wer immer ein Mädchen verführt und, bevor *achaws* ist, fragt . . .“ Hieraus möchte ich entnehmen, daß *achaws* ein als gemein geltendes Wort vertritt und tatsächlich dem *achaws* „Gelegenheit“ identisch ist. Die 2. Belegstelle — II 4,7 — entspricht ganz der ersten. Die anderen codd. haben das anstößige Wort vermieden, indem sie den passus: *acin* . . . ganz unterdrückten.

Die übrigen Belege:

Zu 1. *or try achaus* I 12,6 (I 7,10, worauf diese Stelle Bezug nimmt, hat *y tri lle*).

Zu 2. *o achaus, -aws* I 2,2; 7,13; II 1,27,33; B I Einl. Zle. 1. *sef achaus, -aws* I Einl. Zle. 5, 7; I 5,5; 7,1,12; 12,6 (2 ><); 38,6. *acaus* I 10,5; 12,6.

Zu 3. *vn or tri acaus* II 7,1; (= D *pheth*, J *fford*). pl. *achuysyon* I 32,6.

4. *affeith* m. ein juristischer term. techn.: Teilnahme an einem Verbrechen, spez. an Totschlag, Diebstahl oder Brandstiftung. Lat. Version *affinia*.

< lat. *affectus* (vgl. Ducange: *affectus „filii consanguinei“*).

affeyth, afeyth, afeyt III 1,1,4; 2,1; 3,1; pl. *affeythyoed* (Pughe *affeithiau*) III 1,11 (2 ><); 2,12; B Ste. 242c. (Vgl. *diffeith*.)

5. *afwyn* f. Zügel. Lat. Version *frenum*. < lat. [*h*] *abēna*.
auyn, auuyn, auwyn I 31,1; 32,1; D Ste. 62a.

6. *allawr*. Altar. Lat. Version *altare* < lat. *altārium, -ia*.
allaur II 31,2 (2 ><), 4.

7. *am-ddiffyn* 1. schützen, verteidigen; 2. das Schützen = der Schutz. < lat. *dēfendō* mit vorgesetztem kelt. Präverb **ambi* cy. *am-*.

inf. (oder subst.) *amdyfin, -difin* II 10,5,7. (Handelt von Vergehen, bei denen die Kirche den Missetäter nicht in Schutz nehmen darf.)

amdyfin III 23,4. (Die Zunge wird als Schützerin der übrigen Glieder bezeichnet.)

am-ddiffyn-wr. Der sein Recht verteidigt, d. h. der Kläger. Lat. Version *calumniator*.

amdiffynwr, -difen(h)ur, diffinhur II 11,10 (Zle. 17), 16, 19, 20, 26. *amdiffunir* II 11,10 (Zle. 16) wohl nur ein Schreibfehler.

Kap. 11 des II. Buches ist sehr reich an Belegen.

Eine eigentümliche Abweichung im Gebrauch des Wortes weist J auf: in II 11 wird es in obiger Bedeutung gebraucht, dagegen steht es in II 6, (Zle. 4 ff.) konsequent einem *cynnogyn* „Schuldner“ der übrigen Mss. gegenüber.

8. *amws.* Zuchthengst; lat. Version: *stalvyn gl. admissarius.* < lat. *ammissus = *admissus = *admissārius* (vgl. Ped. I, 241). Die sg.-Form *amws* wird gewöhnlich so erklärt, daß sie eine analogische Neubildung zu dem als pl. empfundenen *emys* < *ammissus* sei.

Jones 197 bemerkt zu dieser Theorie: „*such an error is unlikely at an early period when the word was in common use; e . . . y in the sg. is not inusual, e. g. ceffyl.*“

Dagegen ist einzuwenden:

1. *emys* ist nun einmal pl. und entspricht genau lat. *ammissus.*
2. Wie erklärt Jones dann *amws*?
3. Es gibt noch weitere Fälle, die obiges Mißverständnis zeigen;
   pl. *essyn* < lat. *asinus* : sg. *asyn*
   pl. *pebyll* < lat. *papiliō* : sg. *pabell* } (vgl. Ped. I, 374).
4. *emys* < lat. *ammissus* und *ceffyl* < lat. *caballus* stehen zum Vergleiche gar nicht auf gleicher Stufe. Daß aber cy. *ceffyl* ein ursprünglicher pl. ist — wie immer man es auch im Einzelnen erklären mag — scheinen mir cy. sg.-Formen wie *caval* (Skene, Four ancient books 1270, 1388) und das mbret. *cavall* zu beweisen.

Somit stehen wir vor der Tatsache, daß einerseits ein sg. in pluralischem Sinne verstanden wurde (*emys, essyn*), anderseits ein pl. in singularischem Sinne (*ceffyl*). Die Ursache für diese merkwürdige Erscheinung wird darin zu suchen sein, daß jene Wörter (mit Ausnahme von *pebyll*) Dinge — Tiere — bezeichnen, die entweder als einzelne oder als Gruppen gedacht werden. Vgl. auch *bresych.*

amus, amws I 43, 10, III 4, 4; *ammus* III 4, 5.

10. *am[y]l*, häufig, zahlreich.

Jones 312 etymologisiert: „*aml* < *brit. *amb'lus for *ambilus* < *m̥bhi-(p)lu-, with *plu- for *$p_e$lu- : cy. *llawer* ‚*many*‘, gr. πολύς“. (Vgl. auch *cwb[y]l.*)

Diese Etymologie erscheint mir als zu sehr konstruiert, um Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zu haben, selbst wenn sich vom sprachhistorischen Standpunkt aus nichts dagegen einwenden läßt (aber vgl. Ped. I, §§ 72 und 73 bes. Schluß!).

Ich ziehe dieser neueren Erklärung noch die alte vor, nach der *am[y]l* < lat. *amplus* entlehnt ist. Hierfür spricht noch ein anderes Lehnwort: *teml, temh[y]l* < *templum*. Allerdings sollte man dann auch **amh[y]l* erwarten; ob eine solche Form existiert, kann ich jedoch nicht feststellen; sollte es nicht der Fall sein, so ließe sich das Fehlen des *-h-* aus dem comp. und sup. begreifen.

amyl III 1, 23 (2. Col.); comp. *amlach* II 11, 25; sup. *amlaf* II 11, 39.
ancwyn vgl. *cwynos*.

11. *angel*. Engel. < lat. *angelus*.

Belegt nur im cod. Ven.: *angel* K II 6, 27, pl. *egyl, egil* das. A, B.

12. *anifeil* m. Tier; lat. Version *animal*. < *animālia, animālium* (sg.), halbgelehrte Entlehnung, da

1. das anl. *a-* keinen Umlaut zeigt,
2. das *i* der Mittelsilbe (als *i*!) erhalten ist,'
3. das *-ei-* auf Umlaut von *a*, nicht *ā*, hinweist.

Volkstümlich dagegen ist die Lenierung des intervoc. *-m-*.

anyueyl, aniueil I 9, 10; 35, 12; 43, 5, 6, 7; II 2, 3; 5, 1 (2 ×), 2 usw., pl. *anyueylyet, -yeyt* I 7, 22; 10, 8; 36, 7; 37, 4; 43, 5.

13. *ariant, arian*. Silber, oder Bezeichnung für Geld überhaupt; wenn eine Zahl mit *o ariant* verbunden ist, sind *ceiniawg* gemeint. Die Ansichten über die Herkunft dieses Wortes gehen auseinander (ebenso, was ir. *airget*, acorn. *argans*, bret. *arc'hant*, gall. *arganto* anbelangt). Thurneysen, Keltorom 9, Vendryes, De Hibern. voc. z. B. 95, K. Meyer, Glossar zu Peredur nehmen Entlehnung aus lat. *argentum*, dagegen Fick II, 18, Ped, Jones Urverwandtschaft an.

Aus Lehnwörtern wie *am-diffyn, disgyn, cymmyn, tymhor* u. a. ergibt sich, daß lat. *e* vor nas + cons. durch cy. *y* wiedergegeben wird. Dies würde der Entlehnungshypothese zuwiderlaufen. Anderseits zeigen Lehnwörter wie *calan, carchar* u. a. eine Vokalassimilation, die auch in *ariant* gewirkt haben könnte.

Es scheint mir nicht möglich, Kriterien zu finden, nach denen man mit Sicherheit das eine oder andere feststellen könnte. Selbst die Möglichkeit einer Kontamination zwischen einem ererbten kelt. Wort für Silber und dem lat. *argentum* liegt im Bereich der Möglichkeit (vgl. *mil*).

aryant, ariant I 3, 1; 9, 4, 25 (2 ×); 10, 7, 17 usw. *aryan* I 20, 3.

14. *ar[y]f* m. Waffe. < lat. *arma.*

aref III 22,163; pl. *arueu* I 5,5; 7, 11,23; 12,9.

II 6,41 *ar vieu* ist verschrieben für *ar arvieu.*

15. *asgell-heid* f., wörtlich „Flügel-schwarm", *asgell* < vulg. lat. *ascella* (= kl. *axilla*) Grandgent 27, 108.

Was man unter *asgellheid* zu verstehen hat, erklären die Gesetze in dem Kap., das vom „Wert" der Bienen handelt (III 16). Die Stellen lauten:

O deruyd heydyaw heyd guedy Ahust . . . honno ahelguyr asgellheyt. „Wenn ein Schwarm schwärmt nach [Beginn des] August, . . . der wird *a.* genannt."

Das. *Her heyt centaf adel or tredet heyt . . . honno aelguyr ascelleyt ac ny dele heydyau hyd guedy Aust.* „Der erste Schwarm, der vom dritten Schwarm kommt . . . der wird *a.* genannt und darf nicht mehr schwärmen nach [Beginn des] August."

Dazu vgl. Leg. How. II 45,9: *Si examen exierit post Augustum, illud vocabitur ascelleit* [*examen alatum*] . . .

asgellheid ist demnach die Bezeichnung für einen Nachschwarm. Zu beachten ist aber, daß obige Definitionen nicht ganz übereinstimmen. Die Anomalous Laws enthalten sich einer Definition.

Anm. Obige Belege sind zugleich die einzigen.

16. *asswyn-wr* von †*asswynaw* < lat. *assĭgnō* „anflehen, beschwören", „speziell jemandes Schutz anrufen, sich unter jemandes Schutz stellen".

Zu *-wy-* vgl. Jones 96.

asswynwr wird in den Anomalous Laws V 1,9 erklärt: *ot a treftadawc yn wr y treftadawg arall, a mynnu mynet y wrthaw yw dref tat ehun, . . . hwnnw aelwir yn asswynwr.* „Wenn ein Treftadawg (= einer, der im Besitze seines patrimonium's ist) der Mann eines anderen Treftadawg wird und zu seinem eigenen Erbgut zurückzukehren wünscht, . . . dieser wird *asswynwr* genannt".

Das Wort kommt weder im cod. Dim. noch Gwent. vor und ist auch im Ven. interpoliert, denn es steht an ganz unpassender Stelle und zeigt jüngere Schreibung als die Umgebung: *asuinur, -hur* II, 1 vor § 82 und § 82.

17. *astell* f. Latte, Stab, Daube. < lat. *astilla* (vgl. auch Vendryes, De Hibern. voc. 40).

Die pl.-Form *estyllawd* mit Umlaut beruht auf dem alten pl. *astillae* > **astillī*;

ceruyn estellaut „Dauben des Maischbottichs“ III 22, 27 = Leg. How. II 37, 20 *fuscinula caldarii.*

estellaut dyruyn nur cod. Ven. III 22, 72; Wott. *„rhombi species“*, Pughe *„a winding reel“*, A. Owen, *„a yarnwinder“*. Eine Entsprechung in der lat. Version scheint nicht vorhanden zu sein.

18. *awdur* m. (Urheber) einflußreiche Person. < lat. *autōr-em.*

Im cod. Ven. nur einmal belegt, an dieser Stelle aber nicht recht passend.

owdureid (*doeth*) K II 17, 1 = *audurdodus doeth* der andern Mss.

awdurdawd, Autorität. < lat. *autoritāt-em*;

audurdaut, -dawt I Einl. Zle. 15, II 2, 1 (Zle. 12); III Einl. Zle. 26, 28.

awdurdodus, abj. zum vorhergehenden. Es fragt sich, ob das Wort direkt < lat. *autoritātōsus* herzuleiten ist, oder ob an *awdurdod-* das < lat. *-ōsus* entlehnte cy. suff. *-us* angetreten ist. *audurdodus doeth* II 17, 1 = *owdureid* in K.

19. *Awst* m. (Monat) August. < lat. *augustus, ăgustus?*

aust, ahust, awst I 43, 7; II 11, 4, 5, 7; III 4, 9 (3 ×);

auest III 6, 2 (2 ×). Darf man diese Schreibung als ein Kriterium ansehen, daß von *augu-*, nicht von *ăgu-* auszugehen ist? Der Schreibung *ahu-* ist nach dieser Hinsicht keine Bedeutung beizulegen; sie findet sich auch sonst: *tehuysocaet* I Einl. Zle. 3, *brahudur* I 1, 5 usw.

20. *baeol* m. Ein Gefäß, Asch, Topf. < lat. **bajula aquae* „(Wasserträgerin,) Wassergefäß“. Vgl. Meyer-Lübke, Roman. et. Wörterb. 886 (u. ff.).

baeol, bayol II 1, 41; III 22, 41, 43, 45. Vgl. Leg. Wall. II 31, 31, 33, 35; Leg. How. II 37, 53, 55, 56: *bayol yw* gl. *sinus taxeus; bayol helyc* gl. *sinus saligneus; bayol guin* gl. *sinus albus.*

Eine Form *paeol* (Ped. I, 232) ist im cod. Ven. nicht belegt.

21. *bar[y]f* f. Bart. < lat. *barba. baraf* II 1, 39 (Zle. 8).

22. *bedyddiaw.* taufen. < vulg.-lat. *batidiō* für *baptizō.* Grandgent 140, K. Z. 36, 450.

co. prs. pass. *bedeter* II 7, 4.

co. prs. pass. *bedydyer* II 28, 2 (2 ×); 30, 1.

bedydd. m. Taufe. Dies subst. kann keinesfalls auf das lat. *ba(p)tisma* zurückgehen, sondern ist nur verständlich als neugebildetes

Verbalnomen zu *bedyddiaw* nach dem Verhältnis wie z. B. *llafuriaw: llafur.* Vgl. *cysgu, penydiaw, profi, seiniaw.*

bedyt II 31, 2 (Zle. 7).

23. *bendig(i)aw*, segnen }
bendith, Segen }

< lat. *benedīcō, benedictiō.*

Das zweite *-e-* von *bene-* scheint erst im cy. synkopiert zu sein, man sollte andernfalls Assimilation von *-nd-* < *nn*, (*n*) erwarten.

Weiteres vgl. unter *melldith.*

24. *benffygiaw*, ausleihen. }
benffyg, das Ausleihen, Ausgeliehene. }

Das Verbum kann direkt < lat. *beneficiō* entlehnt sein oder Denominativum von *benffyg* < *beneficium* sein.

Inf. *benfecciau, benfygyaw, benficyo* II 1, 39 (Zle. 19, 20–1); das. in B, D; III 4, 20. Subst. *benfyc* III 2, 32 (Zle. 4), 33 (Zle. 9). *penfic* K III 4, 20 (Volksetymologische Anlehnung an *penn-*?)

Die Formen *benthygiaw, benthyg* (Ped. I 221; Jones 159) kommen in den drei codd. nicht vor; auch die Anomalous Laws weisen bis auf drei Stellen nur die f-Form auf. Aber IX 38, 2 *benthygyo* und IX 9, 1, 5 *menthic.*

25. *breich* m. f. Arm. < lat. *bracchium.*

breyc I 20, 12.

breich II 17, 6 (Zle. 9); D II 4, 5 (= *llaw* in A.).

breich-rwy Armring, Armspange.

breych ruy III 22, 206.

26. *bresych* Kohl. < lat. *brassica.*

Nach Jones 222 ist *bresych* pl. *tantum*; dies ist doch wohl dem pluralischen Äußeren des Wortes zuzuschreiben, denn eine Herleitung aus *brassicae* ist mir weniger wahrscheinlich. Vgl. hierzu das unter *amws* Bemerkte.

Der Ausgang *-ych* statt des zu erwartenden *-yg* beruht auf Suffixvertauschung; vgl. cy. Suffix *-ach* : *bustach*, pl. *bustych*; oder *-wch* : *diffeithwch*, pl. *diffeithych.*

bressyc III 25, 10.

27. *bual* Büffel. < lat. *būbalus.*

cyrn bual „(Trink)hörner aus Büffel(horn)“ I 43, 18.

buelin aus Büffelhorn gemacht. < lat. *būbalīnus.*
bueylyn I 16, 8.

28. *cabidwl* Kapitel. < lat. *capitulum* (vgl. Diez, et. Wörterb. 86). Gelehrt-kirchliche Entlehnung. *cabydul* II 12, 10 wohl in dem Sinne „Verordnungen des Kapitels, Kapitulare".

29. *cabol-faen* Schleifstein.

Loth *„cabol dans cabol-faen signifie pierre à aiguiser = capula,* cf. *capulare".* Diese Erklärung bereitet einige Schwierigkeiten:

1. wäre nicht *cabol* sondern *cab[y]l-* zu erwarten, (vgl. *dysg[y]l, mag[y]l, ysgryb[y]l* u. a.); allerdings weisen noch zwei Lehnworte cy. *-ol* < lat. *-ul-* auf: *pedol* und *ysbodol* (vgl. das.).

2. ein lat. *capula* scheint gar nicht belegt zu sein; (*capulus, -um* bedeutet „Griff, Handhabe, bes. Schwertgriff"). Das Verbum *capulare* (Meyer-Lübke, Roman. et. Wörterb. 1646 **cappulare*) bedeutet „schneiden, abschneiden, *concidere, spoliare*" u. a., was sich mit der Bedeutung des cy. Wortes doch nur entfernt berührt. — Mir ist das Wort dunkel.

Es ist nur im cod. Ven. belegt: *caboluaen* III 22, 16; vgl. Leg. Wall. II 31, 28; Leg. How. II 37, 50: *caboluayn, caboluain,* gl. *lapis levigatorius.*

30. †*cadeir* f. Sitz. < lat. *cathedra.*

Es ist nicht nötig mit Loth von einem **cathegra* auszugehen; vgl. *garawys* < lat. *quadrāgēsima.*

cadeiriawg einer, der Anspruch auf *cadeir* hat.
cadeyryauc, -yawc I 6, 1 (Zle. 9); 14, 5 (2 ×); BD I 6, 1 (Zle. 1).

31. *calan* m. Der 1. Tag des Monats. < lat. *calendae* oder *caland-* (Jones 30, 86; Ped. I, 199).

Für das cy. genügt es von *calendae* auszugehen; vgl. *ariant* und die dort gegebenen Beispiele für Vokalassimilation.

calan Chueraur	„1. Febr."	I 35, 7	}
„ *Mahurth*	„1. März"	I 35, 7	}
„ *Mey*	„1. Mai"	I 43, 7	}
„ *Ahust*	„1. Aug."	I 43, 7	}
„ *mys Tacuet*	„1. Nov."	I 16, 10 (2 ×)	

eine andere Bezeichnung für den 1. Nov. ist *calangaeaf*:
calangayaf, -gyaf I 16, 10 (2 ×); 35, 7 (2 ×); II 35, 2, 5.

An zwei Stellen steht *calan* ohne Monatsangabe; es ist der 1. Jan. gemeint.

oguil Yeuan hit ecalan „vom St. Johannisfest bis zum (sc. nächsten) ‚1.' = 1. Jan." II 5, 4 (2 ×); ähnlich *nodolyc-calan* II 6, 40.

Von den bei Loth aufgeführten proklitischen Formen findet sich keine im cod. Ven.

32. *callawr* m. Kessel, Topf; lat. Version *caldariolum*. < lat. *caldāria*.

callaur I 40, 3; 43, 2; II 1, 4 (Zle. 10); III 22, 6, 19.

33. *cal[y]ch* kommt im cod. Ven. nur vor in den Verbindungen: *cal[y]ch lassar „émail bleu ou verdâtre"* (Loth, Mab [2]II 209) und *eurgal[y]ch „gold enamelled"* (A. Owen).

Zur Feststellung der Bedeutung dieser Ausdrücke sind folgende Parallelen von Wert:

taryan obyt calec llasart neu eur galtc . . . III 22, 168.

scutum si sit coloratum auricalco, uel argenteo colore, uel glauco, i. e. *calch llassar* . . . Leg. Wall. II 32, 4.

scutum coloratum auricalco, vel argenteo sive glauco colore Leg. How. II 37, 104.

Demnach entsprechen sich: *calec llassart* = *argenteo* oder *glauco colore*, *eur galtc* = *auricalco*; vgl. ferner *Peredur* (ed. Meyer § 69, 9, 10): *ar ysgwyd y marchawc yd oed taryan eurgrwydyr, a thraws to lassar glas yndi. „sur l'épaule, il avait un écu émaillé d'or dont la traverse était d'émail bleu"* (Loth, Mab [2]II 106).

Was ist nun *cal[y]ch* seinem Ursprung und seiner Bedeutung nach? Loth, Mab [2]I, 155 bemerkt zu *calch lasar*: *„calch signifie chaux, du latin calx, calcis"*. Was hat aber Kalk oder Kreide mit einer Emaillierung der Waffen, bes. des Schildes, zu tun? Ich sehe in vorliegendem *cal[y]ch* ein anders lat. Wort als Quelle an. Den Schlüssel zu meiner Erklärung bietet *eur-cal[y]ch*, das in beiden Kompositionsgliedern dem lat. *auri-chalcus* „Messing" entspricht. (*auri-chalcus* < gr. *ὀρεί-χαλκος* entlehnt und im Anschluß an *aurum* volksetymologisch umgestaltet. Walde, lat. et. Wörterb. 75; Diez 228; Meyer-Lübke, roman. et. Wörterb. 792); *cal[y]ch* wäre dann entlehnt aus lat. *c(h)alcus* „i. q. *aes*" (Thes. ling. lat.).

Unter *cal[y]ch lassar* [= *coloratum argenteo, sive glauco colore*] möchte ich nunmehr ein Email verstehen, dessen Färbung durch Metalloxyde von Eisen, Silber o. ä. hervorgerufen ist, unter *eurgal[y]ch*

[= *auricalco*] ein Email, hergestellt mit Hilfe von Gold oder der *auricalcus* genannten Legierung.

An einer Stelle scheint *eurgal[y]ch* auch dies Metall direkt zu bedeuten: *cefruyeu eurcalc* „*brass-mounted saddles*" (A. Owen), da bei Sätteln nicht gut von Emaillierung die Rede sein kann. Es wird sich um einen Metallbeschlag handeln. (Dies würde ich auch bei *taryan* . . . *eurgaltc* annehmen, wenn nicht die lat. Version *coloratum auricalco* hätte.) Leider bieten die anderen codd. zu *cefruyeu eurcalc* keine brauchbare Variante: codd. Dim. I 20, 6 und Gwent. II 22, 1 haben *cyfruy[eu] peunydyawl*, das dem *sella cotidiana* Leg. Wall. I 19, 1, Leg. How. I 9, 20 entspricht.

34. *canghell* f. *cancelli,* ein durch ein Gitter abgegrenzter Teil der Kirche. < lat. *cancellus.* (Über das fem. Geschlecht des cy. Wortes vgl. Ped. I, 383.)

cagell III 2, 28 (Zle. 9).

canghellawr m. königlicher Beamter, an der Spitze einer *canghelloriaeth,* wo ihm die Schlichtung von Rechtsstreitigkeiten und die Reklamation der *diffeith* (vgl. das.) für den König oblag.

Die Leg. Wall. haben für diesen Beamten durchgehends die Bezeichnung *cymhellawr* (< lat. *compellārius,* vgl. *cymhell*), gl. *cancellarius*; die Leg. How. dagegen haben ebenso durchgehend *can-, cynghellawr,* gl. *cancellarius.*

Die Form *canghellawr* < lat. *cancellārius* findet sich im cod. Ven. nur zweimal:

caghellaur I 34, 4; 35, 8; sonst herrscht die Form *cynghellawr* mit Angleichung der ersten Silbe an cy. *cy[ng]* (Jones 265).

cegh-, cegellaur I 6, 1 (Zle. 3); II 1, 42.

pl. *ceghelloron* II 11, 25 (Zle. 8).

Anm. Auch die Schreibung *cagh-* kann als *cygh-, cyngh-* verstanden werden; vgl. *cauacos* I 32, 6 = *cyfagos, cauar* III 21 Überschr. = *cyfar* u. s. häufig.

canghelloriaeth f. abstrakt: das Amt des *canghellawr,* konkret: der Distrikt des *canghellawr.*

ceghallorais II 11, 29.

ceghellorait II 11, 33 = *cyghelloryayt* KD.

35. *cannwyll* f. Kerze, lat. Version *candela* < lat. *candēla, cantēla* (vgl. Jones 187 unten).

canuyl, -uyll I 10, 6; 22, 4, 6, 10, 11; 30, 4.

pl. *canuylleu* I 22, 7, 8, 9; 30, 5, 6.

canhuylleu I 22, 7 (!)

cannwyllydd königlicher Beamter, dem die Sorge für die Beleuchtung obliegt. Leg. Wall. *candelarius, illuminator*; Leg. How *candelarius.*

canuyllyt, -yd I 1, I, 16; 9, 25 (Zle. 8); 30, 1.
canhuyllyt(!) I 1, II, 8; 9, 25 (Zle. 11—12); 22, 1.

36. *capan* mantelartiges (mit Kapuze versehenes?) Kleidungsstück.

Entstanden durch Verquickung von lat. *capanna* „Hülle, Obdach“ und *cappa* „Mantel“? Vgl. Diez 85, 86; Meyer-Lübke, Roman. et. Wörterb. 1624, 1642. Oder handelt es sich um cy. Ableitung mit *-an* von *cap* < *cappa?*

capan I 35, 7; 37, 4; B I 26, 2.

pl. *capaneu glau* I 12, 8; 32, 3 =
gappan glaw Dim. I 20, 6 =
gapan glaw Gwent. I 22, 1 =
} = *cappa pluvie* Leg. Wall. I 19, 1; Leg. How. I 9, 20.

37. *carchar* m. Gewahrsam, Gefängnis. < lat. *carcer-em.*

Zu cy. *-a-*: lat. *-e-* vgl. unter *ariant.*

Direkte Parallelstellen konnte ich in der lat. Version nicht finden; sonst benutzt sie *carcer* oder *vincula. carchar, carcar* II 11, 30; III 25, 2; DBCJK II 11, 23 (Zle. 11) = *carch* in A. Diese Form ist wohl entweder verschrieben oder eine Abkürzung.

carcharawr Gefangener; < *carchar* + suff. *-awr* < lat. *-ārius.*

Direkte Ableitung von *carcerārius* verbietet sich wegen der Bedeutung „Kerkermeister“ des lat. Wortes.

charcharaur I 34, 10; 36, 6 = Leg. Wall. I 18, 7 *captus et in vinculis positus*; Leg. How. I 21, 16 *captus et in vinculis, sive in carcere ... positus*; außerdem gebraucht die lat. Version *priso.*

38. †*carrei* Strick, Schnur, Riemen. < lat. *corrigia* (*corregia* Grandgent 85).

Jones 87 stellt auf Grund dieses und einiger anderer Lehnwörter die Regel auf, daß *„in many Lat. loanwords e or o before r + cons. became a“* (vgl. umgekehrt *morthywl*). Es fragt sich aber, ob nicht etwa diese Fälle mit solchen wie *calan, carchar,* †*ysblan* (< *splendidus*), *manach* u. a. zu vergleichen sind und die Umfärbung ev. schon auf rom. Boden erfolgte, vgl. Ped. I, 198, 199.

carreiawg mit Riemen versehen.

escydyeu careyauc III 22, 194 = Pow. 16, 21 *escidieu carreiauc,* gl. *calcei corrigiati.*

39. *castell* m. Festung. < lat. *castellum.*
pl. *cestyll* II 19, 8.

40. *cawell* m. (!) Korb. < mlat. *cauella*; Casseler Glossen *cauuella,* vgl. Pogatscher, Prager Deutsche Studien 8, 84 und Anm. 2.

Ganz auffällig und mir unverständlich ist das masc. Geschlecht des Wortes 1. gegenüber dem lat., 2. bei der Endung *-ell,* die fast ausnahmslos ein Charakteristikum für fem. Geschlecht bildet und sogar masc. dazu herüberzieht (vgl. *canghell,* Ped. I, 383; allerdings auch *castell* m.).

cauell teylyau III 22, 117 Wott. *„corbis ad exportandum stercus“*; A. Owen *„a manuring panier“.*

In den andern codd. fehlt das Wort; auch in der lat. Version scheint nichts Entsprechendes vorzuliegen.

41. *cawg* m. Schale, Becken. < lat. *caucus,* vgl. auch Thurneysen Keltorom. 55.
cauc euyd III 23, 25 = Leg. How. II 21, 14 *vas eneum.*

42. *caws* coll. Käse. < lat. *cāseus* (vgl. I. F. Anz. 19, 45).
caws I 36, 12; II 20, 9 (Zle. 9).
caus enyhely II 1, 5 A. Owen. *„cheese in the brine“* = *caseum recentum super terram* Leg. Wall. II 20, 8; *caseum recentem in heli* (vorher erklärt durch *super terram*) Leg. How. II 23, 49.
caus buylch II 1, 5 A. Owen *„cheese in cut“* = *caseum si non fuerit integer* Leg. Wall. II 20, 8; Leg. How. II 23, 49.
cosyn sing. (einzelner) Käse. *cossyn* II 27, 3 (Zle. 7).

43. *cebyst[y]r* f. Halfter; lat. Version, *capistrum* < lat. *capistrum.*
cebyster, -yr I 12, 6 (Zle. 9); 25, 3; III 4, 19.
pl. *cebesteryeu, cebystreu* I 12, 12; DB I 12, 10.

44. *cegin* f. Küche. Lat. Version *coquina, popina.* < lat. *coquīna.*
cecyn, cegyn I 9, 9, 10, 17; 10, 8; 12, 13; 21, 3, 4; 23, 7; 29, 3; II 20, 1.
cog Koch, lat. Version *coquus.* < lat. *coquus, coccus.*
coc I 1, I, 15; II 7; 9, 10; 21, 1; 29, 1, 5.
pl. *coceu* I 7, 22 (Zle. 7); 9, 25 (Zle. 5, 6, 10); 23, 10.

45. *ceib[y]r* Sparren. < lat. **caprō,* so Ped. I 193; Meyer-Lübke 1650 setzt ein **capreus* als Rückbildung von *capreolus* „Dachbalken“ an; auch diese Form könnte dem *ceib[y]r* zugrunde liegen.
pl. *ceybreu* II 21, 6 (Zle. 9).

46. *ceiniawg* f. Münzbezeichnung (die „gesetzliche“ c. = 240. Teil des *punt*; = 2 *dimei*; = 4 *ffyrlling*; daneben besteht eine geringwertige c. *cota*), lat. Version *denarius*.

Zimmer KZ III, 434 ff. leitet *ceiniawg* von einem **cein* ab = ir. *cáin* < lat. *cānon*. Gegenüber der gewöhnlichen Annahme, *ceiniawg* sei eine Ableitung von *cann* „weiß“ und sei in seiner Bedeutung etwa mit Deutsch „Weißpfennig“ zu vergleichen, hebt Zimmer hervor, daß gerade in dem ältesten ms. des cod. Ven., dem ms. A, *ceiniawg* fast ausschließlich mit einfachem *n* geschrieben sei, nicht mit *nn*, wie man erwarten sollte, wenn es eine Ableitung von *cann* wäre. Mit den Belegen verhält es sich genau folgendermaßen:

a) *ceinyauc, -awc*: I 8, 10; 10, 9; 12, 6; 15, 4; 17, 6, 7 (2 ×); 18, 13; 19, 5; 20, 9; 23, 10; 24, 4; 25, 3; 36, 6, 7; 43, 7; II 1, 34 (Zle. 6, 7); 65, 70, 77; III 4, 1, 27; 5, 6; 6, 1, 2, 5, 8; 7, 2, 5; 8, 1, 2, 3, 5; 9, 1, 2, 3, 5, 6; 12, 1, 4; 13, 1, 5; 14, 14; 18, 4, 5; 19, 5, 6; 20, 9, 15; 21, 6; 22, 16, 112, 150, 235; 23, 25, 26 usw. bis Schluß.

b) *cenyauc, -awc*: II 1, 14, 40, 70; 6, 10, 15, 16, 19; 7, 2; 10, 5; 11, 34; III 6, 5.

c) *ceinnyauc, ceynnyauc, -awc*: II 16, 4; 20, 6; 22, 1; 23, 1; 27, 2; 28, 5; III 1, 12 (Zle. 5), 13 (Zle. 1, 6), 14, 23; 2, 11, 42.

Für das ms. A ergibt sich also folgende Verteilung der Formen:

I 8 – II 1 (in II 1 Schwanken mit *cenyauc*): *ceiniawg*.
II 1—II 11 (und 1 × in III 6): *ceniawg*.
II 16—III 2: *ceinniawg*.
III 4—Schluß: *ceiniawg*.

Zur Feststellung der Ursache dieser gewiß nicht zufälligen Verteilung der Formen in ms. A bedürfte es einer genauen orthographischen Untersuchung des Textes. Hier möchte ich zu II 16—III 2 nur kurz Folgendes bemerken:

Diese Partie trägt einen ausgesprochen jüngeren Charakter als das übrige Werk; dies äußert sich — um einige besonders bezeichnende Punkte herauszuheben — in der sehr seltenen Anwendung des *e* für *y*, in dem Bestreben *ĭ* und *ī* durch *y* und *i* wiederzugeben, in genauerer Beobachtung der Anlautserscheinungen; ferner weist diese Partie die Eigentümlichkeit auf, ausl. *-f* durch *-w* wiederzugeben (z. B. *cyntaw* II 16, 25, *sew* II 17, 4, *ew* „er“ das., *trew* II 17, 10, *gayaw* II 19, 6 *dyodew* II 20, 10 usw.).

Das Verhalten der andern Mss. des cod. Ven. ist, soweit mir dies festzustellen möglich war, nicht so konsequent in der Schreibung wie

das von Ms. A. Die Form *ceiniawg* ist hier die seltenste, häufiger ist schon eine Schreibung mit *nh*, die gewöhnlichste aber ist *ceinniawg*.

Nach den oben gegebenen Belegen dürfen wir mit Zimmer *ceiniawg* als die älteste Schreibung ansehen; *ceinniawg* ließe sich dann als volksetymologische Umgestaltung nach *cann* ansehen; vgl. hierzu mbret. *gwennek* „*le blanc*, Weißpfennig". Ähnliches findet sich auch cy. (vgl. Zimmer a. a. O.). Auffällig ist die Schreibung *ceinhawg*, da *nh* regelmäßig der Vertreter von *nt* (oder *ns*) ist (vgl. Jones 187). Vielleicht darf man aber überhaupt in den verschiedenen Schreibungen nicht nur zeitliche, sondern auch dialektische Differenzen sehen. (?)

Kulturgeschichtliche Erwägungen vermögen hier auch kaum die eine oder andere Auffassung zu bestätigen. *Punt, dimei* und *ffyrlling* sind allerdings fremden Ursprungs; es könnte dies also auch sehr wohl bei *ceiniawg* der Fall sein; anderseits wäre es auch nicht verwunderlich, wenn gerade *ceiniawg*, die häufigste, populärste Münzbezeichnung, einheimischen Ursprungs wäre.

Als einzige Stütze der Theorie Zimmers bleibt also nur die alte Schreibung *ceinyawg* bestehen.

47. *ceithiwed* f. Gefangenschaft. < lat. *captīvitas.*

Man darf wohl annehmen, daß bei der Entlehnung cy. *caeth* eine Rolle gespielt hat; die Ped. I 236 angeführte Form *caethiwed* mit Beseitigung des Umlauts ist — vielleicht zufällig — nicht in den Gesetzen belegt.

ceythywet II 16, 25.

48. *cell* f. Vorratsraum, Keller, lat. Version *cella.* < lat. *cella.*

cell II 1, 5, 39 (Zle. 19); B III 21, 3.

cellel cell III 22, 201 = Pow. 16, 28 *cellel cell* gl. *culter popinarius.*

medd-gell f. Raum zur Aufbewahrung des „*medd*" *medcel, -cell* I 9, 17; 19, 4, 8.

Leg. Wall I 9, 2 *medgellh* gl. *cella*, desgl. Leg. How. I 9, 9.

49. *cenfeint*, †*cenfein* Herde. < lat. *conventiō.*

Kommt im cod. Ven. nur in den Mss. B, D vor, das volkstümliche *cyffeint* überhaupt nicht.

cenueynt (*g*)*warthec* B D I 43, 5 (2 ×), 6 (2 ×), 7 (2 ×) = bloßem *gwarthec* in A.

50. †*ceng*(*y*)*l* f. Gurt. < lat. *cing*(*u*)*lum, -a.*

bron-ceng(*y*)*l* f. Brustgurt des Pferdes.

bronceghel III 22, 184 = Pow. 16, 11 *brongegyl* gl. *cingula pectoralis.*

tor-ceng[y]l f. Bauchgurt des Pferdes. *duy tor ceghel* III 22, 185 = Pow. 16, 12 *duy torgegyl* gl. *cingulae duae sub ventre.*

51. *cerwyn* f. Kessel, Faß, Maischbottich, lat. Version: *dolium medonis.*

Die Grundform des Wortes ist nicht sicher festzustellen; vom cy. aus würde man zu einem **cerēn* . . . kommen. Zimmer K Z 34, 167 leitet *cerwyn* < lat. *carēnāria* „Gefäß zum Kochen des *carēnum*“ ab. Das würde zur Bedeutung des cy. Wortes als „Maischbottich d. i. Gefäß zum Kochen des *medd*“ vortrefflich stimmen; unerklärlich bliebe nur bei dieser Auffassung das Verhältnis lat. *-a-*: cy. *-e-* und das Fehlen des zu erwartenden *-awr* < *-āria.*

Loth sieht in *cerwyn* eine Kontamination zwischen lat. *carīna* und *carēnum.* Diese Auffassung, verbunden mit der Zimmers, dürfte jene Schwierigkeiten lösen.

Anm. über lat. *carina* in den rom. Sprachen vgl. Meyer-Lübke „Gramm. der rom. Spr. I, 64.

ceruyn I 16, 5, 6; 19, 5; II 21, 1 (Zle. 3); III 22, 27, 30.
cerwyneid, ein *cerwyn* voll.
ceruyneit D I 17, 5.

52. †*ceth[y]r* m. Spitze, Nagel, Stachel.

Fick [4]II, 78 führt *cethr* auf ein urkelt. **kentri-* zurück und vergleicht es mit gr. *κέντρον.* Richtiger ist die Erklärung Ped. I, 198, 234 (und ähnlich, aber zurückhaltender Loth), wonach cy. *ceth[y]r,* ir. *cinteir* (gl. *calcar*), corn. *kenter* „Nagel“, bret. *kentr.* „Sporn“ < lat. *centrum* „Spitze, Stachel“ entlehnt ist.

cethrawl. Pughe „*an auger*“, A. Owen „*a bore*“, *cethrawl* kann entweder = *cethr* + dem cy. angefügten suff. *-awl* < lat. *-ālis* sein oder auch direkt = einem lat. *centrālis*; für dieses finde ich allerdings keine Bedeutung, die der des cy. Wortes einigermaßen entspräche. Doch ist mir auch nicht ganz sicher, ob jene zitierten Bedeutungen wirklich das Richtige treffen. An den Belegstellen handelt es sich anscheinend um ein Schmiedewerkzeug. Für „Bohrer“ finden sich drei Bezeichnungen in den Gesetzen:

1. *rump* = *magnum terebrum* (vgl. *rhwmb*).
2. *tarader perued* = *terebrum mediocre.*
3. *ebyll* = *parvum terebrum.*

Vgl. Ven. III 22, 49—51 = Leg. Wall. II 31, 14—16, = Leg. How.

II 37, 38—40. Eine lat. Parallele zu *cethrawl* scheint nicht zu existieren.

cethtraul III 22, 145 = Gwent. I 38, 18, *cethrawl*. *-tht-* des cod. Ven. ist doch wohl nur eine Verschreibung.

53. *chwarthawr* ein Viertel. < lat. *quartārium*.

rodher chuarthaur yr nep pyeufo etyr III, 18 1 (Zle. 12) „es soll ein Viertel (des erlegten Wildprets) dem Eigentümer des Landes (auf dem es erlegt wurde) gegeben werden". Dafür finden wir den term.: *chwarthawr tir* Dim. II 13, 2 = *hwarthaur tyr* gl. *quartum membrum fundi*. Leg. Wall. II 25, 11, Leg. How. I 15, 2.

cuartaur	*dylur*	III 18, 1 (Zle. 13)	= Leg. Wall. II 25, 8, Leg. How. I 15, 2.
caurtuar		III 18, 2	*quarta pars posterior*.

chuartaur rac III 18, 1 „Vorderviertel".

Obiges *caurtuar* ist offenbar verschrieben (vgl. auch Leg. How. I 15, 2 *chwrthawr*). Ganz unverständlich aber sind mir die Leg. How. II 20 erscheinenden Schreibungen: *cheuaraur* 5, *cheuarcaur* 10.

54. *chwefrawr* m. Februar. < lat. *februārius*.

cuefraur, chwefrawr I 9, 12; J K II 11, 2.

chweraur I 16, 7 (2 ×); 35, 7.

chewraur II 11, 2, 3.

Wenn *chweraur* nicht bloß nachlässige Schreibung ist, könnte man an dissimilatorischen Schwund des lab. *-f-* in lab. Nachbarschaft denken. (Dialektisch?)

cig-ddysg[y]l vgl. *dysg[y]l*.

55. *cist* f. Lade, Truhe. < lat. *cista*.

Lat. *cista* ließe ein **cyst* oder wahrscheinlicher **cest* erwarten. (Pughe führt ein *cest „a narrow mouthed basket"* an.) *cist* ist eine gelehrte Entlehnung oder dem lat. *cista* neu angeglichene Schreibung.

cyst III 22, 90 = Dim. II 35, 64 *cist*.

56. †*cloff* lahm [< mlat. *cloppus*].

Fick [4]II, 103 nimmt das Umgekehrte an, daß nämlich mlat. *cloppus* < einem gall. **kloppos* entlehnt sei. Eine sichere Entscheidung wage ich nicht zu treffen. Es kommt noch eins hinzu: wir haben im cy. ein Kompositum *asgloff*, das nicht gut anders als < **ad-scloppo-* gedeutet werden kann; wir hätten somit eine ursprüngliche Gestalt **scloppo-*; alb. *šk'ep* „lahm" ist ein lat. Lehnwort und fordert

ein lat. *_sclōpus_ als Grundlage (Walde [2] 171). Wie soll man sich nun das Verhältnis von kelt. *_scloppo-_, lat. *_sclōpus_ und _cloppus_ und cy. _cloff_ (das nicht = kelt. *_scloppo-_ wegen des Anlauts sein kann) untereinander denken? Vermutungsweise möchte ich die Ansicht aussprechen, daß cy. _cloff_ auf Kombination von kelt. *_scloppo_ und lat. _cloppus_ beruhe.

cloffi lahmen, lahm werden. Denominativum von _cloff_. Inf. _clofy_ III 4, 26.

57. _coes_ f. Bein, Schenkel. < lat. _coxa_.

Fick 4, II stellt _coes_ mit ir. _coss_ zusammen und führt es auf ein urkelt. *_koksā_ zurück; dies stimmt wohl zu dem ir. _coss_, im cy. dagegen sollte man dann ein *_coch_ erwarten nach den Beispielen wie _ych_ „Ochse", _chwech_ „sechs" u. a. cy. _coes_ zeigt vielmehr dieselben lautlichen Erscheinungen wie _llaes_ < lat. _laxus_, _peis_ < lat. _pexa_.

pl. _coesseu_, _coeseu_ I 12, 13; 35, 7.

Leg. Wall. I 15, 2, _coyssev_ gl. _crures_.

cog siehe unter _cegin_.

58. _cogeil_. 1. Spinnrocken; 2. Kunkel. Nach Ped. I, 239 ist _cogeil_ entlehnt aus einem ir. *_cocel_, das seinerseits < lat. *_conucella_ für _conuc[u]la_ für _coluc[u]la_ entlehnt sei (vgl. ir. _cuicel_, nir. _cuigeal_. Vendryes, de Hibern. voc. 49).

Zu 1. _coceyl_, _cogeil_ III 1, 14 (ob. Col.), 17 (unt. Col.); 22, 214.

Zu 2. _cogeyl_ II 17, 1 (Zle. 5).

59. _colof[y]n_ f. 1. Säule, Pfosten (in wörtlichem Sinne).

2. Säule, Pfosten (in übertragenem Sinne),

a) des Gesetzes } näheres vgl. unten.
b) des Körpers }

< lat. _columna_.

Zu 1. _colouen_ I 6, 1 (Zle. 6) = _colouyn_ B.

Zu 2a. _teyr colheuen cefreyth_ I Einl. Zle. 20, _teyr colovyn cyvreyth_ III Einl., Zle. 20.

Dazu vgl. Leg. Wall. I 1 u. 2: _de teyr colouyn cefreyth_ (gl. _tribus colümnis legis_) ... _sunt autem hec tria: nau affeyth galanas_ (gl. _novem affinia homicidii_); _nau affeyth than_ (gl. _novem affinia incendii_); _nau affeyth lledrat_ (gl. _novem affinia furti_). Vgl. ferner Leg. How. II, Überschrift.

Die übertragene Bedeutung „Säule, Grundfeste" nicht, wie auch denkbar, „Kolumne" nehme ich wegen des Folgenden an:

Zu 2b. *un or pedeir colouen* I 7,21 = *vn or peduar post* III 23,16 (vgl. *post*) = *os femoris vel brachii* Leg. How. II 21,13.

60. *corff m.* Körper, Leiche. < lat. *corpus.*
corf I 18, 6; III 23, 15; B I 27, 21.
ygorf III 2, 26 „persönlich".
corff-lan Leichenplatz = Friedhof; vgl. *mynwent.*
corf-, corfflan II 10, 8, 16.

61. *corn* m. Horn, Trinkhorn. < lat. *cornu.*

Fick [4]II, 79 nimmt Urverwandtschaft von ir., brit. *corn* mit lat. *cornu* usw. an. Dies wird jedoch durch die Gestalt des Wortes in den andern idg. Sprachen widerlegt: ai. *śr̥ṅga-*, lat. *cornu*, got. *haúrn* weisen auf eine Grundform **k̑r̥n* . . ., die im kelt. *i*-Vokal in der √‾silbe zeigen müßte.

Die Belege für *corn* im cod. Ven. sind so zahlreich, daß es sich nicht lohnt, sie alle aufzuführen.

corn I 16, 8 (2×), 14; 37, 6; 43, 8 (3×); II 1, 30 usw., bes. III 22.

cornt III 9, 6.

corn canu „Horn zum Blasen" III 22, 215.

corn cychwyn „Horn, auf dem zum Aufbruch geblasen wird" BC III 22, 14.

pl. *cyrn* I 13, 10; 16, 8, 11; 43, 18 usw.

Die Schreibung *cornt* beruht auf nicht seltener Analogie nach Wörtern, die ursprünglich auf *-nt* ausgingen und mit *-n* oder *-nt* erscheinen, [vgl. *absen(t), arian(t)*].

cyweir-gorn Instrument, mit dem der *telynawr* (Harfenspieler) die Saiten anreißt. Lat. Version *plectrum.*

ceuer-, ceueyr-, cyweyrgorn I 43, 9 (2×); III 22, 9, 11, 22.

corneid ein Hornvoll.

corneyt, -eyd, -eit I, 7, 9, 19; 8, 6; 12, 16; 16, 5; 20, 11 usw.

62. *coron* Krone. < lat. *corōna.*

Gelehrte oder von *corōna* beeinflußte Entlehnung. Die volkstümliche Form *corun* „Tonsur" ist im cod. Ven. nicht belegt, dagegen im Dim. und Gwent.

coron Lundein II 17, 1 (interpolierte Stelle).

63. *cor[y]f* m. Pughe *„a body, a trunk; also the partition dividing the upper part of a hall from the lower"*; Meyer, Glossar zu

Peredur *„trunk, body"*; Strachan, Gloss. zu den Lesestücken in *An introduction to early Welsh „pommel, saddle-bow*, metaph. *stay, support"*.

An den beiden Belegstellen aus dem cod. Ven. kann nur die Bedeutung Pughes *„partition* etc." gemeint sein.

Loth leitet *coryf* her von *„corbis ou curba"* und bemerkt dazu: *Le latin du moyen-âge corbum a ce sens* (nämlich *„arçon"*). *Est-ce un sens derivé de corbis ou de curvus, corbus?"*

Was nun die Bedeutungen anbelangt, so beruht die Angabe *coryf „trunk, body"* einfach auf einer Verwechslung mit *corff* (vgl. das.); die Bedeutungen *arçon* und *saddlebow* lassen sich mit den von Loth angeführten lat. Worten in Einklang bringen. Wie sich dazu die im cod. Ven. vorliegende Bedeutung verhält, ist mir unklar.

petwar cadeyryawc ar dec esyt en yllys, peduuar onadunt ys coref a dec uch coref I 6, 1 „Es sind 14 Sitzberechtigte am Hofe: vier von diesen unterhalb des *coryf* und zehn oberhalb des *coryf"*. — *O deruyd ydyn gueneuthur cam ys coref a fo ohonau huc coref* . . . I 9, 14 „wenn jemand ein Unrecht begangen hat unterhalb des c. und flieht von ihm nach dem obern c . . .".

Vgl. Leg. Wall. I 11, 13 *anterior pars aule : posterior pars aule.*
„ „ I 10, 6 *anterior pars aule : inferior pars aule. i. e. hyscoref.*

cosyn siehe *caws.*

64. *crëu* schöpfen, schaffen, zeugen. < lat. *creō.*

3. sg. prt. *creus* II 31, 2 (Zle. 7), 4 (Zle. 5) = *creawd* D, J, K.

crëedigaeth f. Schöpfung.

Ableitung mit dem Abstraktsuff *-aeth* von *creedig*, dem Verbaladj. von *crëu.*

creedygaeth II 31, 4 (Zle. 5).

65. *croes* f. Kreuz. < lat. (nom.!) *crux*; vgl. *crog.*

croes III 25, 30.

croesi das Zeichen des Kreuzes machen; jemanden dadurch feierlich zu etwas verpflichten.

Denominativum von *croes.*

3. sg. imp. *croyset* III 2, 28 = *inf crossy* in B.

Die ganze Stelle lautet: . . . *achroyset racdau na tygho anudon* „und er soll ihn verpflichten keinen Meineid zu leisten" = Leg. Wall. II 5, 6 . . . *et ibi dicat sacerdos: »Pro Deo, ne me inducas in falsum testimonium«.*

66. *crog* f. Galgen. < lat. *cruc-em*, vgl. *croes*.

croc II 4, 9 = Leg. Wall. II 5, 9; Leg. How. II 16, 9 *patibulum*.

crogi hängen, Denominativum von *crog*.

conj. prs. pass. *crocer* II 1, 5 = *croccer* D = *dyrchauer* B = Leg. Wall. II 20, 8; Leg. How. II 23, 49 *elevantur*.

Anm. zu *croes* und *crog*. Es liegt hier die interessante Erscheinung vor, daß ein lat. Wort zweimal entlehnt ist, einmal vom nom. ausgehend, das andere Mal von den obliquen Kasus; ersteres trägt kirchlichen d. h. gelehrten Charakter, das andere volkstümlichen, wie ja der in allen obliquen Kasus sich gleichbleibende Wortstamm für das Empfinden des einfachen Mannes dem singulärem nom. gegenüber in den Vordergrund treten mußte (vgl. die rom. Sprachen). Ja sogar eine dritte, auch dem Obliquus entlehnte Form hat das cy. aufzuweisen: †*crwg* „Haken", vgl. Thurneysen, Keltorom. 96/7.

67. *cwllt[y]r* Pflugschar. Lat. Version *culter*. < lat. (acc.) *cultr-um*.

culldyr, cwlldyr I 4, 3; II, 1, 4 (Zle. 11); 16, 22; III 22, 264.

68. †*cwyn* Abendessen. < lat. *cēna*.

cwynos Nachtmahl < *cwyn* + cy. *nos* (nach lat. *cena noctis?*)

Ist im cod. Ven. nur belegbar in *ariant cwynos*, der Bezeichnung für eine Abgabe; vgl. dazu Walter 183/4; Lat. Version: *nummi cum regalibus coenis reddendae*.

cuynos I 9, 25 (2 ×); 13, 5; 19, 3; 20, 3; 21, 12; 22, 3; 23, 10; 26, 3; 27, 4; 28, 5; 30, 3.

cuynnos (!) II 19, 5.

ancwyn Abgaben an Nahrungsmitteln, die gewissen Beamten zustehen. < lat. *anticēnium*.

ancuyn I 5, 5; 7, 9, 29; 8, 6; 12, 16; 16, 5.

anchuyn I 20, 11.

Leg. Wall. I 5, 7; 10, 1; 15, 7; 16, 11 = *refectio*.

Leg. How. I 4, 9 = *cena*, I 15, 22 = *refectio*.

II. Leg. How. 6, 6 *secunda cena*, 15, 7 *cena*.

69. *cwyr* m. Wachs. < lat. *cēra*.

cuyr I 10, 6; 17, 7 (2 ×).

cyd-leid[y]r siehe *lleid[y]r*.

70. *cyff* m. 1. Stamm d. h. der Familie.
2. Rumpf.

< lat. *cippus*.

Zu 1. *cyph* III 1, 12 (ob. Col. letztes Wort).

Zu 2. *cyf* III 23, 15.

cyf-nifer siehe *nifer*.

71. *cylch* m.

1. Rundreise des Königs oder gewisser Beamter im Lande; vgl. Walter 199 ff.; Loth, Mab. ^{2}I, 113; Lat. Version: *progressus.*

2. Das Umwenden des Pfluges an der Ackergrenze oder das Pflügen von einer Ackergrenze bis zur nächsten und wieder zurück.

3. *yny, yn gylch* „rund . . . herum“.

cylch wird gewöhnlich als eine Entlehnung < lat. *circulus* aufgefaßt, wobei allerdings die Lautverhältnisse rätselhaft bleiben. Dazu kommt, daß die von *circ[u]lus* zu erwartende Form in acy. *circhl* tatsächlich vorliegt. Daher lehnt Jones 414 Entlehnung ab und vergleicht *cylch* mit gr. *κύκλος, κύκλιος,* was sich aber auch nur mit Annahme einer Metathesis *-kl-* > *-lk-* durchführen läßt. Ich möchte es nicht für ausgeschlossen halten, daß in *cylch* eine infolge Schwachtonigkeit verstümmelte Fortsetzung des acy. *circhl* vorliegt (über **cylchl?*); vgl. die Zusammensetzungen *amgylch, ynghylch* u. a., die doch schwachtonig sind.

Zu 1. *cylc, cylch* I 7, 22 (3 ×); 10, 9; 16, 11 (Zle. 11 und 13); II 17, 4; 18, 5; 19, 6 (2 ×). *cilc* II 2, 12.

Zu 2. *cylc* III, 24, 7.

Zu 3. *cylc* I, 7, 7; *celch* II, 10, 8.

72. *cyllell* f. Messer. < lat. *cultellus.*

callel II 6, 41.

cellell cell III 22, 201 = Leg. How. II 17, 28 gl. *culter popinarius.*

cellell clum III 22, 200 = Leg. How. II 17, 27 gl. *sica.*

73. *cymhell* zwingen, spez. Schulden eintreiben. < lat. *compellō.*

Die lat. Version scheint keinen entsprechenden einheitlichen *terminus* zu haben; Leg. Wall. II 7, 3 ist *cymmel* durch *compellere* glossiert; sonst findet sich *quaerere jus ab alqo.*

inf. *camell, cemel, cammel, cemhel* II 1, 34 (Zle. 10); 6, 19 (Zle. 4), 26, 27 (Zle. 15), 28 (Zle. 2), 44; 7, 4 (2 ×); III 24, 22.

3. sg. conj. prs. *cymhellei* BDK II 6, 27 (Zle. 16) = *delei* A.

prs. pass. *cymhellyr* III 1, 13 (ob. Col.).

cymhell-wr der Eintreiber (von Schulden).

camellur II 6, 26.

Vgl. Leg. Wall. I 27, 2 *cemellvr,* gl. *constrictor.*

cym-herfedd siehe *perfedd.*

cym-horth siehe *porth* I und II.

74. *cymyn*[*nu*]. 1. Testamentarisch vermachen.
2. Vermächtnis, Testament.

< lat. *commendo* (vgl. *emendaw*).

inf. *camenu, cemenu, -nnu* II 1, 13; III 24, 19 (2 ×); D II 28, 9.
cemen II 1, 13 (2 ×).
3. sg. co. prs. *cemeno* II, 1, 13.

Anm. Über ein echtcy. *cymmynu*, vgl. Fick [4]II, 167.

gor-chymyn[*nu*] befehlen, anbefehlen.
inf. *gorchymyn* II 28, 8 (Zle. 2) = Leg. Wall. II 14, 13; Leg. How. II 40, 15 *denotare*.
3. sg. praet. (*g*)*orccemenus* I Einl. Zle. 15 = D (*g*)*orchymynnawd*.

75. *cyn-ghaws* m. Fürsprecher, Anwalt. < *cyn* + lat. *causa* (vgl. *achaws*).

Neben dem *cynghaws* steht der *canllaw*, ein Beistand zur Rechtsbelehrung des Klägers. Beide Bezeichnungen sind in diesen Bedeutungen auf den cod. Ven. beschränkt.

ceghaus, cyghaws II 11, 10 (Zle. 13, 14), 15, 16, 52, 53.
cyngeusaeth f. Prozeß, lat. Version *lis*. Zu dem *-eu-* vgl. Jones 106.
cegheusaet, cegheussayth, cegheusaeh II 2, 11, 48; 11, 21 (Zle. 1, 3, 5), 30.
ceghessaith II 11, 21 (Zle. 15).
ceghussayth, -aeith II 11, 22 (Zle. 5), 24 (Zle. 3).

cynghellawr siehe *canghell* . . .

76. *cynhen* f. Streit, Disput.

Daß *cynhen* < dem lat. entlehnt ist, steht außer Frage; doch bereitet die cy. Wiedergabe Schwierigkeiten (vgl. Ped. I, 234). Von lat. *contentiō* würde man eine Form mit Epenthese erwarten müssen (vgl. u. a. *cenfeint*), von *contentō* ein **cynhyn* (vgl. *amddiffyn, disgyn* u. a.). Wir werden es deshalb wohl mit gelehrter Entlehnung zu tun haben. Vgl. Loth: „*introduit peut-être par la langue du droit et un canal ecclésiastique.*“

cennen III 6, 10 — Leg. How. II 57, 26 *cynchen* gl. *contentio*.

77. *cynnig, cynnyg*, anbieten. < lat. *condīcō*.

Die Verschiedenheit des Wortauslautes — *-ig, -yg* — kommt auch im cod. Ven. zum Ausdruck, wenn *-ic* und *-ec* (*-yc*) nebeneinander vorkommen. Zur Erklärung der Doppelheit vgl. Jones 111.

Eine andere, nicht überzeugende Etymologie gibt Ped. I, 282. (*cynnig* mit *-ig* dort nicht berücksichtigt!)

Inf. *cenic* II 11, 24 (Zle. 5) = J. K. *cymryt*.
Imp. pass. *caneccer* II 5, 4.

78. *cyrchu*, zu jemandem hingehen, sich (Schutz suchend, bittend) an jemanden wenden:
< lat. *circō* („umkreisen").
Inf. *cerchu* II 6, 19 (Zle. 8).
3. sg. co. prs. *cyrcho* I 11, 17.
cyrcho cyfreith „sich an das Gericht wenden".
Inf. *cerccu cereis* II 6, 42 (Zle. 3).
3. sg. imp. *cerchet ceuereit* II 6, 42 (Zle. 7).

79. *cysgu*, schlafen.

Die Ansichten über das Verhältnis des Verbums *cysgu* zu dem Verbum *cwsg* „Schlaf" und beider zu lat. *quiesco*, das allgemein als die Quelle anerkannt ist, gehen nach zwei Richtungen auseinander:

I. Thurneysen KZ 30, 503 (ihm sich anschließend Loth) geht von *cwsg* aus, das er < *qu[i]escō* herleitet.

II. Zimmer KZ 36, 450 dagegen leitet *cysgu* von lat. *quiescō* ab und nimmt an, das Stammnomen *cwsg* sei aus dem Verb analogisch erschlossen worden (Beispiele für diesen Vorgang siehe unter *bedydd*).

Unklar ist Pedersens Auffassung (Ped. I, 198 u. 231), der *cwsg*, *cysgu* < **quescō* an *tyst* (vgl. daselbst) anreihen möchte, außerdem aber auch in *cysgu cwsg* Spuren des lab. Elementes *qu-* findet; ferner erwähnt er einen Übergang von *wi-* < *u*. Entweder sollte doch *cysgu* von **quescō* kommen (wie *tyst* < *testis*); dann müßte *cwsg* eine Neuerung darstellen (Zimmer), und somit bliebe kein Raum für Spuren lab. Artikulation; oder aber, Spuren solcher Artikulation liegen in *cwsg* vor; dann muß *cwsg* das Primäre sein und *cyscu* Denominativum; in diesem Falle wäre die Parallele mit *tyst* < *testis* hinfällig.

Die 3. sg. prs. des Verbums (nur dies kommt im cod. Ven. vor) lautet *cwsg*; diese Form scheint mir gegen Zimmers Annahme zu sprechen und der Vorgang vielmehr folgender gewesen zu sein: lat. **quescō* > *cwsg* (vgl. cy. *gwr* < **u̯iro-*, *gwrth* < **u̯ert-*), von dem das Denominativum *cysgu*, *cysgaf* usw. gebildet wurde mit einer 3. sg. *cwsg*, wie z. B. zu cy. *dygaf* die 3. sg. *dwg* lautet. Vgl. ferner das äußerlich dem *cysgu* entsprechende *dysgu* mit dem Verbalnomen *dysg*.

Inf. *cescu*, *cyscu* I 9, 16; 11, 14; 33, 4; 37, 3 (2 ×), 5 (2 ×); 41, 9.
3. sg. prs. *cusc.* II 1, 4 (Zle. 9).
3. sg. co. prs. *cesco*, *cescho* I 41, 7; II 1, 27 (Zle. 5); B I 13, 3.
3. sg. praet. *cescus* II 2, 1 (Zle. 18).

cyssyniaw siehe *syniaw*.
cyt-terfyn siehe *terfyn*.
cyweir-gorn siehe *corn*.

80. *dar-len*, lesen. < lat. *legend-um*.

Der inf. ist im cod. Ven. nicht belegt; die einzig belegbare Form weist auf *leg-ō* (vgl. Ped. I, 222 u. II, 561 f.).

Praet. pass. *darllewyt* III Einl. Zle. 27.

81. *deg[w]m* Zehnte; Leg. How. I 26, 1. *decimus*. < lat. *dec[i]mus*.

Die Erhaltung des *-m* weist auf jüngere Entlehnung. *decum, degum* I 8, 8, 9; 24, 3.

82. *dewis* } Wahl, Wählen,
dewissaw } wählen.

Fick [4]II, 115 u. 144 vergleicht *dewis, dewissaw* mit lat. *gustus* usw. auf Grund eines urkelt. **degus, *de-gustu*; diesem Ansatze fügen sich wohl bret. *di-us*, ir. *to-gu*, nicht aber die cy. Wörter. Wahrscheinlicher ist die Deutung, die Ped. I, 210 gibt: *dewis* < lat. **devīsō* für *dīviso* (Neubildung vom part. *dīvīsus* aus; vgl. frz. *devis, devise*, Körting 3051, Meyer-Lübke, histor. frz. Gramm. [2]172). Zur Gewißheit wird diese Annahme durch cy. *dewin* „Zauberer" < lat. *devīnus* für *dīvīnus* (frz. *devin*).

Inf. und nomen: *deuys, devys, deuuys* I 7, 22 (Zle. 5); 9, 23; 17, 6; 16, 13; 19, 5; II 6, 22; III 25, 6; B II 1, 2, 12.

dewis B (C D K) II 6, 22.

deuyssau II 1, 2.

dewissaw C D II 16, 13.

3. sg. co. prs. *deguysso* I 11, 11.

3. sg. imp. *deguysset, deuysset* II 1, 12; III 25, 39.

83. *diawl* Teufel. < lat. *diab[o]lus*.

diauul, dyauul II 6, 27 (Zle. 9); B II 6, 27 (Zle. 10) = K *diawl*.

di-fesur siehe *mesur*.
di-ffeith siehe *ffaeth*.

84. *difwyn* Genugtuung, Entschädigung, Schadenersatz. < lat. *dēfēnsio*; Forcellini: *est etiam ultio, vindicta*.

Gelehrte Entlehnung wegen der Erhaltung des nas. (vgl. *pwys* < *pē[n]sum*) und des einfachen *-f-*.

dyuuen, -yn III 25, 1 (2 ×); B II 1, 39 (Zle. 9, 10).

dyhuyn III 4, 2.

dyuunt II 1, 39 (Zle. 9, 10), III 4, 2.

Über die Schreibung *dyuunt* vgl. *corn.*

85. *disgyn[nu]* (vom Perde) steigen; lat. Version *descendo.* < lat. *descendo.*

Inf. *dyscennu* III 4, 23 (2 ×) = *discyn* K.

3. sg. co. prs. *dyscenno, dyscenho* I 10, 7; 32, 5.

nyt . . . y dysgyn dyn oe pryodolder II 14, 1 (Zle. 5) „nicht . . . geht jemand seines Besitzes verlustig". (Vgl. *esgynnu.*)

esgyn[nu] (ein Pferd) besteigen, lat. Version *ascendo.* < lat. *ascendō.*

Inf. *esgyn* III 4, 23.

escenu, escennu I 11, 8; 32, 9.

[g]wedy eu hesgynnu yn bryodoryon II 14, 1 (Zle. 11, 12) „nachdem sie zu Grundbesitzern aufgestiegen sind". (Vgl. *disgynnu.*)

86. *dissyfyd*, plötzlich, unerwartet.

In *-syfyd* darf man wohl eine Entlehnung < lat. *subitō* erkennen; Schwierigkeiten bereitet aber *dis-*, für das auch *deis-* (mcy. jünger regelmäßig) erscheint. Lluyd, Arch. brit. nahm Entlehnung < lat. *dē-subitō* an; dem widerspricht nun zwar die Schreibung mit *-ss-* und die Form *deis-*. Gleichwohl aber möchte ich auf diese Erklärung zurückgreifen und annehmen, daß ein aus *de-subito* regelrecht entwickeltes **di-syfyd* beeinflußt ist durch ein dieser Form sehr ähnliches Verbum: *deissyfeid, deissyfyt, dissiuit* „fordern, bitten, suchen" (das event. auch seinerseits von jenem **di-syfyd* Beeinflussung erfahren hat). Eine Bestätigung dieser Vermutung finde ich in folgender Stelle: . . . *canis haul dissiuit yw* II 11, 9 „ . . . da es ein plötzlich-(geltend gemacht)er Anspruch ist". Dies ist aus dem Zusammenhange zu schließen die Meinung des Satzes. Nun hat das Ms. J an Stelle von *dissiuit* ein *deisyuedic*, was doch nur part. von dem obengenannten Verbum sein kann. Die Stelle erhält dadurch den Sinn: „ . . . Da es ein eingeforderter Anspruch ist."

angheu deissyuyt „plötzlicher Tod" D II 28, 9.

87. *di-stryw* zerstören. < lat. *dē-struō* (genauer wohl *dēstruu̯ō*, Ped. I 161).

3. sg. co. prs. *puebennac adystreuho neuat . . . a than* III 21, 1 = *siquis, combusserit aulam . . .* Leg. Wall. II 29, 10.

Inf. . . . *pahon emenno ef dystrihu etestion* . . . II 11, 37 (Zle. 18)

= „. . . wie er beabsichtigt die Zeugen nichtig zu machen . . .“ Leg. Wall. II 10, 1 ff. *renuere, reprobare.*

88. *diw[y]rnawd* m. Tag. < lat. *diurnāta* (vgl. frz. *journée*).
dywyrnaut III 2, 22.
Zu dem epenthetischen *-y-* vgl. Jones 42.

89. *doeth* weise, gelehrt; der Weise. < lat. *doctus.*
doeth II 17, 1 (Zle. 7).
Pl. *doython, doythyon, doethyon* I Einl. Zle. 10, 16, III Einl. Zle. 15. *doissihion* II 6, 27 (Zle. 5).
Sup. *doethaf* III Einl. Zle. 3, B D I Einl. Zle. 4.

90. *dof,* zahm, gezähmt.

Nach Walde sind cy. *dof, dofi,* bret. *doff* usw. < lat. *domare* entlehnt. (NB. Walde beruft sich auf Thurneysen Keltorom, wo ich jedoch das Wort nicht erwähnt finde.) Fick [4]II, Ped. I 164, Jones 109, 129 dagegen nehmen Urverwandtschaft der kelt. Wörter mit lat. *domare* an.

Lautlich wie nach der Bedeutung ist beides möglich. Vielleicht spricht zugunsten der Annahme der Entlehnung der Umstand, das die Wörter auf das cy. und bret. beschränkt sind. Aber sichere Indizien für die eine oder die andere Ansicht werden sich nicht finden lassen.

dof II 2, 1.

An den anderen Belegstellen kommt *dof* nur in der stehenden Wendung vor: *gwerth gwyllt adof* „Wert wilden und zahmen Viehes“. I Einl. Zle. 20, III Einl. Zle. 21, III 22 Schluß.

91. *-dyblyg* [ein-, zwei- usw.] fach. < lat. *duplic-em* (nicht wie Loth *dū-*).
1. *un-dyblyc* „einfach“ III 1, 11 (ob. Col. Zle. 12).
2. *deu-dyblyc, -deplyc, -deplic* „zweifach“ I 43, 13; II 11, 21 (Zle. 11); III 1, 11 (ob. Col. Zle. 13).
3. *try-dyblyc* „dreifach“ III 1, 11 (ob. Col. Zle. 13).

92. *dysgu* [lehren] lernen. < lat. *discō.*

Loth bezweifelt die Entlehnung, da er eine lat. Form *dīsco* ansetzt, die mindestens höchst fraglich ist (vgl. die prinzipiellen Bemerkungen Thurneysens, J. F. Anz. 19, 45 u. Anm. 1). Auch der Hinweis auf †*disgyb[y]l* „Schüler“ mit seinem *i* (= lat. *ī*) ist aus zwei

Gründen nicht stichhaltig: einmal hat lat. *discipulus* zweifellos kurzes *i* in erster Silbe (Partikel *dis-*, Walde) und anderseits ist jedes cy. *di-*, mag es nun lat. *di*[*s*]-, *dī*, *dē* entsprechen, der Assoziation mit dem cy. Präverb *di-* verdächtig. Es erklärt sich der Unterschied *dysgu* : *disgyb*[*y*]*l* daraus, daß in dem mehrsilbigen Wort jene Assoziation erfolgte, während das einsilbige *dĭsc-* > *dysg-* doch eben als Einheit empfunden und deshalb nicht umgestaltet wurde.

An den beiden Belegstellen des cod. Ven. hat *dysgu* die alte Bedeutung „lernen"; sonst hat mcy. das Verbum auch die Bedeutung lehren, die wohl durch das subst. *dysg* „Lehre" hervorgerufen ist. (Doch vgl. auch nd. *lihren* = „lernen" und hd. lernen = „lernen und lehren").

inf. *descu* I 43, 11.
3. sg. co. prs. *desco* I 43, 11.
dysg m. Lehre, Unterricht.
Verbal-subst. (vgl. *cysgu*).
dysc I 41, 6.

93. *dysg*[*y*]*l* m. Schlüssel, Napf; Gericht. < lat. *disc*(*u*)*lus*.
descel, *dyscyl*, *dyscil* I 6, 1 (Zle. 5); 22, 4, 5; 30, 7; 33, 6; II 1, 4; III 22, 102.
pl. *desceleu* II 1, 4.
cig-dysg[*y*]*l* Fleischschüssel.
cycdescel III 22, 101.

94. *ebrill* f. April. < lat. *aprīlis*.
ebryll III 4, 5; 25, 24.

95. *eglwys* f. Kirche. < lat. *eclēsia* für *ecclēsia* (ZföG. 1885, Heft 6).
egluys, *egluis*, *ecluis* I 24, 9; 43, 21; II 1, 13; 7, 1 (Zle. 9), 4 (2 ×); 10, 2, 9.
mam ecluys I 43, 20 „Mutterkirche, Kathedrale".

96. *emendaw* verbessern < lat. *emendare*.
Gelehrte Entlehnung, vgl. *cymynu*.
inf. *emendav* III Einl. Zle. 13.
3. pl. prt. *emendassant* I Einl. Zle. 12.
emendanassant DK III Einl. Zle. 13 (ist mir unverständlich).

ermid siehe (*h*)*ermid*.
esbyd siehe (*h*)*ysbyd*.

97. *esgob* m. Bischof. < lat. *episcopus.*

Über **ep'scop . . . > escop . . .*, vgl. dazu u. a. I. F. 27, 191; Ped. I 280; Jones 162.

escop, esgob I 8, 15; 12, 6 (2 ×); II 12, 9, 10.

esgob-tir der zu einem Bischofsitze gehörige Grundbesitz; vgl. *abad-tir.*

escoptyr II 12, 8.

98. *esgymun* exkommuniziert, verflucht.

Trotz Thurneysen I. F. Anz. 4, 46, der *esgymun* für Rückbildung aus *esgymunaw* < *excommūnicare* hält, scheint mir die Erklärung Loths: *esgymun* < **excommūnis* vorzuziehen zu sein, sei es nun, daß *excommūnis* schon lat. existierte, oder daß erst kelt. *excommūnicātus* nach *commūnis* (vgl. auch *cymun* < *commūniō*) umgestaltet wurde; ein lat. *excommūnicare* kann auch kein cy. *esgymun* ergeben.

escemun II 1, 13 = B *escemunedyc.*

esgymunaw exkommunizieren, verfluchen.

Denominativum von *esgymun.*

part. *escemunedyc* B II 1, 13 = *escemun* in A.

esgynnu siehe *disgynnu.*

99. *estrawn* Fremdling, Fremder. < lat. *extrāneus.*

ny dyly y tat y uaydu o hynny allan mwy noc estraun II 28, 8 . . . von da an darf der Vater ihn (den Sohn) so wenig züchtigen wie einen Fremden (als ob er ein Fremder wäre).

estynnu vgl. *tynnu.*

100. *eur* m. Gold.

Ped. I 211 nimmt an, die Vertretung von lat. *au* sei in den ältesten Lehwörtern *ow*, nicht, wie Thurneysen Zfcph. will, *āu* gewesen (vgl. dazu Thurneysen I. F. Anz. 26, 24; 27, 13 Anm. 1); dies *ow* sei wie idg. *ow* > acy. *ou*, mcy. *eu* geworden. Es müßten dann also alle Lehnwörter, die lat. *au* : cy. *aw* aufweisen, jüngern Ursprungs sein. Nun existiert aber ein mcy. *aur* (= *awr*), das man, wenn Pedersens Theorie zuträfe, entweder als zweite, jüngere Entlehnung oder als Rekonstruktion in Anlehnung an lat. *aurum* auffassen müßte. Einleuchtender erscheint mir die Deutung Jones 106, daß *eur* auf *aureus* (d. i. *auri̯us*) mit lautgesetzlichem Umlaut des cy. *aw* > *eu* zurückgehe, mcy. *aur* (= *awr*) direkt < *aurum* entlehnt sei (vgl. *cynghaws* < *causa* mit *cyngheusaeth* < *-si̯aeth*).

eur I 2, 3 (3 ×); 3, 1; 5, 9; 7, 3; 43, 18 usw. sehr häufig.

eureidd golden.
eureyt III 22, 174, 177, 181.
eur-gal[y]ch vgl. *cal[y]ch.*
eurcalc I 32, 3 = B *eurgalch.*
eurgaltc III 22, 168 ist wohl nur verschrieben.

101. *ffaeth* Pughe „*luxuriant, fruitful, rich*“ < lat. *factus.*
Die eigentliche Bedeutung ist wohl „bearbeitet“, wie der Beleg zeigt:

Oderuyd bod amresson er rug cauarur am tyr guyll [*guyd*] *ac arall faeth, ar neyll en menhu eredyc e* [*tir*] *guyt* . . . III 24, 17 „Wenn ein Streit entsteht zwischen den »*coaratores*« über rauhes [wildes] Land und anderes bearbeitetes, und der eine gewillt ist das wilde Land zu pflügen . . .“. Die lat. Version hat keine Entsprechung, doch vgl. Leg. How. II 25, 10—13 *tir gwyd* gl. *terra graminea, terra silvana eradicata.*

diffeith herrenloses Gut, das dem Könige zufiel, daher auch *diffeith brenhin.* < lat. *dēfectus.*
dyfeyth I 43, 12.
dyfeyth brenyn I 43, 17; II 12, 9; 18, 7.
Leg. Wall. I 11, 12; 27, 2; II 12, 1; Leg. How. I 19, 3; 20, 1; II 24, 19; 40, 21: *desertum regum.*

102. *ffin* m. Grenze. < lat. *fīnis.*
ffin J II 14, 2 S. 174 Anm. b.

103. *ffo* f. Flucht. < lat. *fuga.*
fo I 7, 10; 9, 14.

104. *forch* f. Gabel, Harke. < lat. *furca.*
forc III 22, 78.

105. *ffrwyn* f. Zaum, Zügel < lat. *frēnum.*
fruyn, frwyn I 5, 5 (Zle. 2); III 4, 10; 22, 174/5.
pl. *frueneu, fruyneu* I 12, 8; 27, 3; 32, 3; III 22, 176.
ffrwynaw aufzäumen. Denominativum von *ffrwyn.*
co. prs. pass. *frwyner* III 4, 10.
ffrwyn-ddof an den Zaun gewöhnt (vgl. *dof*).
fruyndof III 4, 4.

106. *ffrwyth* Frucht. < lat. *fructus.*
fruyth, fruyt, fruyd III 20, 5, 8, 10, 12.
pl. *fruytheu* II 16, 7.

107. *ffust* f. Flegel. < lat. *fūstis.*
fust III 22, 73.

108. *ffyrnig.*
ffyrnigrwydd.
ffyrnig-wr.

Die Wörter sind term. techn. in den Gesetzen. Die von den Lexikographen und Übersetzern (Pughe, A. Owen, R. Williams) für *ffyrnig* gegebenen Bedeutungen *„savage, violent“* u. ä. entsprechen nicht dem Sinn des Wortes oder geben ihn doch nur teilweise wieder. An der Hand der mir zugänglichen Belegstellen soll versucht werden, die wirkliche Bedeutung genauer zu erfassen.

An zwei Stellen — cod. Ven. III 2, 51 und cod. Dim. III 6, 22 — geben die Gesetze selbst eine Erklärung für *ffyrnigrwydd.* Da beide Stellen fast wörtlich übereinstimmen, begnüge ich mich mit dem Zitat der ersteren: *sew yu fyrnygruyd dywuynau yda ac ydau ehun ac yr berchennauc* „*ff.* ist: nutzlos machen das Eigentum (sc. eines andern) sowohl für sich selbst (nämlich den Täter) wie für den Eigentümer.“

Der Sinn dieser Definition wird deutlicher aus Anomalous Laws XIV 12, 13: *lleidyr a wnel fyrnigrwydd am dda mal lladd llwdyn mewn buarth neu farch y marchdy* ... „ein Dieb der *ff.* verübt, wie (z. B.) Jungvieh zu erschlagen innerhalb der Hürde oder ein Pferd im Stalle ...“

Es handelt sich also um Taten niedriger, gemeiner Rohheit und Zerstörungswut, die dem Täter nicht einmal irgendwelchen Nutzen bringen. Sehr prägnant kommt dieser Sinn auch in den Belegstellen aus dem Y Seint Greal zur Geltung mit dem besondern Einschlag des Verräterischen, Heimtückischen (vgl. bes. S. 112, 213, 295).

Nun zur Herkunft der Worte: Loth weist daraufhin, daß Salesbury, wenn er *ffyrnig* mit *„débauché, adultère“* übersetze, das Wort zu lat. *fornicatio* in Beziehung gesetzt habe. Ich glaube, daß dies die Wahrheit streift: ich halte *ffyrnig* für eine Entlehnung < lat. *fornic-em* (Forcellini *„puer meritorius“*, *fornico*, *„scortor“*). Lautliche Schwierigkeiten bereitet nur lat. *-īc-* : cy. *-ig* d. h. *ıg.* Doch löst sich diese Schwierigkeit bei Annahme von Suffixvertauschung mit dem cy. sehr häufigen Suffix *-ig* in z. B. *arbenhig*, *pendefig* usw.

Das Bindeglied zwischen der Bedeutung der lat. Wörter und der cy. wird in dem Begriff der gemeinen, schmutzigen Handlungsweise zu suchen sein.

Die lat. Version weist nichts Entsprechendes auf.

1. *ffyrnig* adj.
lladron fyrnyc BC III 2 S. 254 Anm. b.
2. *ffyrnigrwydd* nomen abstractum.
fyrnygruyd III 1, 18 (ob. Col.); 2, 50, 51.
3. *ffyrnig-wr* nomen actoris.
pl. *fyrnycuyr* III 2, 49.
ffyrnicwyr K III 2 S. 254 Anm. b.

109. *garawys* m. „Fastenzeit“. < lat. *quadrāgēs[i]ma.*
Vgl. bes. KZ. 36, 450; vgl. auch *cadeir* und *paratöi.*
garauuys, garauys I Einl. Zle. 7, 8.
garawys III Einl. Zle. 7, 8; BC I 24, 6.

110. *gefell* comm. „Zange“. < lat. *gemellus.* Forcellini *„gemellus dicitur quoque de rebus, quae par efficiunt, vel quae ex duabus constant“.*
geuel pren „hölzerne Zange“ III 22, 88.
geuel [y]gof „Schmiedezange“ III 22, 142.
gor-chymyn vgl. *cymyn.*

111. *gosber* m. Abend < lat. *vesper-em.*
Vgl. u. a. J. F. 6, 328 und Anm. 1, KZ 33, 276.
gosper III 18, 1 (Zle. 7, 8).

112. *gradd* f. Grad, Rang. < lat. *gradus.*
pl. *gradeu* II 15, 8 (Zle. 9) konkret = Graduierte, d. h. Personen, denen allein das Recht zu gewissen Handlungen oder Tätigkeiten zusteht.
gradd-wr Graduierter.
grahur I 24, 11, vom *offeiriad y vrenhines* „Priester der Königin“.

113. *gradell* Pughe *„a circular plate of cast iron used for baking cakes upon it“.* A. Owen *„a baking girdle“.* < lat. *grātella* für *crātella*; vgl. Körting 2575; Vendryes, De Hibern. voc. 46. Vgl. auch *paratoi.*
gradell III 22, 93 (ebenso cod. Dim. II 35, 91, den einzigen Belegen in den Gesetzen).

114. *gwag* leer.
Wird Fick ^{4}II 260 zu ir. *uain* „Muße, Darlehn“ < **ukni-* von √ **vak, uk* „müßig, leer sein“ gestellt (ir. *uain* anders erklärt Ped. I 65; II 587) und Urverwandtschaft mit lat. *vacuus* angenommen. Walde: „cy. *gwag* usw. < lat. entlehnt“. Loth weist mit Recht darauf

hin, daß man von lat. *vacuus* aus ein cy. _*gwagw_ erwarten sollte (vgl. cy. *gweddw* : lat. *vidu-a*). Immerhin läßt sich das Fehlen des *-u* durch Einfluß des Verbums *vacare* erklären. Ich möchte deshalb die Annahme der Entlehnung — auch die Bedeutungen harmonieren ja — jener unsicheren Etymologie vorziehen.

gwac[*-ty*] II 1, 57.

gwastafell, gwastrawd siehe *ystafell, ystrawd.*

115. *gwyl* f. Feiertag, Fest. < lat. *vig*(*i*)*lia.*

teyr guyl ar pennic „die drei Hauptfeste“ I 5, 13; 7, 6, 11; 8, 7; 9, 5; 10, 13; 13, 8; 14, 3. 4; 17, 2; 20, 6; 26, 5.

teir guil arpennic II 6, 40 (Zle. 2).

guyl Uyhagel „Skt. Michaelsfest“ I 9, 21; III 6, 10; 25, 23.

hyd guyl Yeuan I 16, 10 „Skt. Johannisfest“.
„ *huyl* „ I 16, 8; III 25, 26.
„ *guil* „ II 5, 4 (2 ×).
„ *wyl* „ D II 5, 4.
„ *uuel Cyryc* III 6, 10.
„ *huyl Ueyr* III 25, 19 „Skt. Marienfest“.
„ *huyl Padryc* III 7, 6; 25, 27 „Skt. Patriziusfest“.

gwyliaw bewachen, etwas vorsehen. Cy. Ableitung von *gwyl* ist wegen der verschiedenen Bedeutungen des subst. und verb. nicht anzunehmen; cy. *-iaw* weist auf eine lat. praes.-Bildung *-iō*, sodaß vielleicht von *vig*(*i*)*liō* für *vig*(*i*)*lō* auszugehen ist. Bemerkenswert ist, daß hier im Verbum die ältere Bedeutung bewahrt ist. Vgl. auch *gwyl*(*i*)*-wr.*

inf. *guylyau* I 33, 4; 37, 3, 5, 6.

3. sg. prs. *guil* II 6, 2 (Zle. 11 und 27).

An letzterer Belegstelle hat D einfach *dyweit*; das subj. ist *cyfreith.*

gwylied mit anderer inf. Bildung, = vor.

guyllyet B I 33, 4.

guyl[*i*]*-wr* Bewacher.

gwylhur, guylur I 31, 6; 37, 1.

116. [*h*]*ermid* m. Einsiedler. < lat. *er*(*e*)*mīta.*

Gelehrte Entlehnung nach Ausweis des unlenierten *-m-*.

pl. *hermiduir* II 6, 39.

117. *hestawr* Bezeichnung eines Hohlmaßes. < lat. *sextārius.*

Das einzige sichere Beispiel, wo lat. *s-* ein cy. *h-* gegenübersteht!

hestaur III 22, 213.

118. *(h)osb.* Bezeichnung einer Person am königlichen Hofe, deren eigentliche Bedeutung und Stellung nicht zu ermitteln ist; nur soviel läßt sich ersehen, daß der *(h)osb* eine sehr geachtete Person war, ursprünglich wohl wirklich der *hospes.* Fast möchte ich in dem *(h)osb* einen von Hof zu Hof wandernden Sänger erblicken. Die lat. Version weist nichts Entsprechendes auf, falls nicht Leg. Wall. I 6; Leg. How. I 4, 10 (= cod. Ven. I 6) der *„quem (rex) velit honorari“* dem *(h)osb* gleichzusetzen ist. < lat. *hospes* (nom!).

hosb I 5, 3; 6, 1 (Zle. 4); 9, 18.

†*(h)ysbyd* < lat. *hospit-em, hospit-ium.*

Im cod. Ven. nur in folgenden Zusammensetzungen belegt:

1. *(h)ysbyd-ty* Herberge. Vgl. Loth. Mab. [2]II 44.
hyspyty II 12, 10.
espyt ty BK II 12, 8 (= *yspytyr* in A.)

2. *(h)ysbyd-tir* das zu einem *(h)ysbyd-ty* gehörige Land.
yspytyr II 12, 8 (= *espyt ty* in BK).

3. *(h)ysbyd-wr* Bewohner des *(h)ysbyd-ty.*
pl. *espytwyr* B II 12 S. 170 Anm. 6.

119. *hual* Band, Fessel.

Schon Stokes, Middle-Breton hours, nahm Entlehnung < lat. *fībula* an, so noch Jones 110. Doch bietet eigentlich bei dieser Erklärung jeder Laut Schwierigkeiten:

1. Zur Erklärung des Anlautes wird angenommen, er gehöre zu den seltenen Fällen, wo lat. *f-* im cy. durch *hw* wiedergegeben werde (vgl. *chwefrawr*); dem steht die acy. Form *fual* entgegen, sofern man nicht Anlautdublette annehmen will; denn ein Wechsel acy. *f* : mcy. *h, hw* ist sonst nicht vorhanden. Jones' 110 *„hual for *ffual“* hätte wenigstens einer Erklärung bedurft.

2. Unklar bleibt die Vertretung des lat. *-ī-*, das von einem Falle abgesehen (vgl. *uffern*) stets durch cy. *-ī-* wiedergegeben wird.

3. Woher kommt das *-a-* in *hual?* Es erklärt sich doch weder aus *fībula* noch *fībola* noch *fib'la.*

Anm. Allerdings stellt Jones 110 die Regel auf: *„-īu̯o- gives W. -üo- or* (sic!) *-üa“* und begründet diese Regel mit zwei Beispielen, deren eines *hual* ist. Eine solche Regel halte ich für illusorisch.

An Entlehnung < lat. *fībula* kann ich nach dem oben Gesagten nicht glauben, gestehe vielmehr zu, daß mir das Wort durchaus dunkel ist.

taf[y]l-hual Wurfriemen = Fußbänder des abgerichteten Falken.
pl. *tauelhualeu* I 10, 11.

120. †*ir-*. < lat. *īra*.
ir-llonedd. Zorn-vollheit = Wut, Ärger.
yrllonet I 7, 13.
lladr- siehe *lleidr-*.

121. *llaeth* m. Milch. < lat. *lact-em*.
llaeth II 1, 4; 20, 9 (Zle. 9); 27, 3.
llaethawg milchend, Milch-.
buch laethawg „Milchkuh" II 1, 34 (Zle. 6) = D *buch vlith* dass.
ofer-laeth (*ofer* „nutzlos") wird cod. Ven. III 11, 6 erklärt als die Milch von *anyueyl buder* „unreinen Tieren"; cod. *Gwent* II 8, 18 als die Milch der Katze, Hündin, Stute; Leg. How. II 35, 4: *„cujuslibet animalis cujus lacte homo non vescitur"*.
ouerllaeth B III 11, 6.

122. *llafur* m. Arbeit. < lat. *labōr-em*.
lauur I 40, 3, 4; III 24, 7.
llafuriaw arbeiten. Denominativum von *llafur*.
inf. *lavuriau* II 5, 1.

123. *lleid*[*y*]*r* m. Dieb.
sg. < lat. *latrō*, pl. < *latrōnes* unter Anschluß an die cy. *n*-Stämme. (Ped. II 107 f.)
(*l*)*leydyr* I 43, 4, 12; II 4, 9; 18, 1; III 2, 4, 8, 10 usw. (sehr häufig).
pl. *lladron* II 4, 9.
cyd-leid[*y*]*r* Diebskumpan.
cydleydyr II 4, 9 (2 ×).
lladrad, *lledrad* Diebstahl, das Gestohlene.
Ableitung von *lladr-*, *lleidr-* wie *archen-ad* „Kleidung" von *archen* „Kleid".
ladrat II 6, 25 (Zle. 3).
(*l*)*ledrat* I 34, 8; II 1, 73; 4, 9; 12, 8; häufig in III 2.
-len siehe *dar-len*.

124. *lleyg* m. Laie. < lat. *lāicus*.
pl. *lleyeyon*, *lleecyon*, *leegyon* I Einl. Zle. 5, 6; II 11, 23 (Zle. 10); III Einl. Zle. 4, 5.

125. *llin* m. Flachs, Lein.
Fick [4]II 249 führt *llīn* auf ein urkelt. **līnu* zu √ *lī* „fließen" zurück. Gegenüber dieser fragwürdigen Zusammenstellung liegt Entlehnung < lat. *līnum* viel näher.

llyn I 35, 9; II 1, 4 (Zle. 13); III 22, 81.
llin III 25, 10 (Zle. 3).
llin-had Flachssaat.
llynat II 1, 4 (Zle. 13).

126. *llogi.* 1. mieten, pachten;
2. vermieten, verpachten. < lat. *loc-ō.*
zu 1. inf. *llocy,* III 4, 24, 25.
3. sg. prs. *locco* D III 4, 24.
zu 2. 3. sg. imp. *lloget* II 16, 18.
llog Mieten-, Mietpreis.
Rückbittung vom verb. aus?
lloc III 2, 32 (Zle. 4); 4, 24.

127. *llurig* f. Panzer. < lat. *lōrīca.*
luryg III 22, 169.

128. *llyf[y]r* m. Buch. < lat. *libr-um.*
llyuer, llyfyr, llyvyr, llevyr III Einl. Zle. 32, 46, 47 usw.; B III 20 Schluß.
pl. *lyvrev* III Einl. Zle. 49.

129. †*llythyr.* < lat. *litterae.*
llythyr-wr Gelehrter.
letherur I 43, 20.

130. *maer* ein hoher königlicher Beamter. Vgl. darüber Walter 202 f.; auch Loth, Mab. [2]I 277; Lat. Version *prepositus.* < lat. *maior.*
1. *maer.*
sg. *mayr, maer* I 9, 9; 15, 8 (Zle. 2), 9; 34, 4; II 1, 43; 12, 6; 18, 3, 7; 19, 6; 20, 4; 26, 4; III 1, 29 . . .
pl. *meirri* II 11, 25; DK II 18, 1 = *meyrydyon* in A; ebenso DBC 20, 9.
2. *maer bisweil* Dung-*maer* = Landmaer; Leg. How. I 33, 1.
maer y bisweil gl. *prepositus fimi* = Leg. Wall. I 28, 1.
mayr bysweyl gl. *villicus, dominicus.*
maer, mayr b. I 15, 8; 21, 3; 31, 3; 34, 1, 13; II 12, 7; 20, 3, 5, 7, 9 usw.
3. *maer canghellawr.*
maer cegellaur II 1, 42.
maerydd = *maer.*

Eine auffällige Bildung; vgl. *melin* „Mühle“: *melin-ydd* „Müller“ u. a. Danach sollte man erwarten, daß ein *maer* in der Bedeutung „*maeramt*“ existierte, zu dem *maer-ydd* das nom. actoris sei.

meyrydyon II 18, 1 (= *meirri* DK); 20, 9 (= *meirri* DBC).

maeroni Amt eines *maer*, *maerschaft.* Lat. Version *prefectura.*

mayrony, maerony II 11, 29; 17, 14.

marony II 11, 33.

mayroy II 20, 3 (= *mayronyaeth* BCK).

maeroniaeth dass.

mayronyaeth BCK II 20, 3 (= *mayroy* in A).

maerniaeth K II 11, 33.

maer-dref königliche Domäne.

maer-, mayr-tref (*-trew*) I 34, 6, 7, 8; 36, 10, 11; II 17, 12 (Zle. 3).

Leg. Wall. II 2, 28 kennen außerdem noch einen *propositus regis i. e. mayr castell.*

131. *mag[y]l* [genus?] ein Flächenmaß; vgl. III 24, 1: *sef eu emacal deudec eru* „ein *mag[y]l* beträgt 3 *eru's* (Äcker)“. < lat. *mac[u]la.*

Die Bedeutungsentwicklung (*macula* „Schlinge, Masche“) wird ähnlich zu denken sein wie etwa bei deutsch „Knoten“ oder „Faden“.

macal III 24, 1 (2 ×), 4.

132. *manach* m. Mönch.

sg. < lat. *monachus*, pl. < *monachī.*

Zu cy. *-a-*: lat. *-o-* vgl. *carrei.*

manach, -ac II 4, 2; 6, 39 (Zle. 3).

pl. *meneich* II 11, 25 (Zle. 8).

133. *maneg* f. Handschuh.

sg. < lat. *manica*, pl. < *manicae.*

pl. *menyc* I 10, 11; II 19, 13.

Anm. I 10, 11 sind die Schutzhandschuhe des Falkners gemeint.

134. *mantell*, f. Mantel, Überwurf.

sg. < lat. *mantellum*, pl. < **mantellī.*

Die Erhaltung des *-nt-* erweist junge Entlehnung (vielleicht gar < afrz. *mantel?*). Vgl. Windisch Kelt. Brit. 241.

mantell I 10, 13; 35, 7; II 1, 39 (Zle. 18), 57; III 18, 1 (Zle. 8); 22, 217, 218.

pl. *mentyl, mentil* II 1, 6.

135. *mawrth* m. März.
< lat. *mārtius* oder *mārtis* wegen *duw mawrth*;
maurth, mavrth, mawrth III 3,20, 24; D I 9, S. 22, Anm. a.
mahurth I 35,7.
duw mawrth = dies *mārtis* D B C K II 6,40 (2 ×).

136. *meddyg* m. Arzt. < lat. *medicus*.
medyc I 1,1; 6, 1 (Zle. 5); 18,1, 6, 7, 13; III 23,21.
†*meddygin* Arznei. < lat. *medicīna*.
meddyginiaeth ärztliche Behandlung.
medhecynyaet, -yaeth, -yat
medecynyat, -yaet } I 7,21; 18,6, 8, 9, 14; III 23,17—20.
medhechynyat
medeginiaeth II 5,1.
pl. *medegynaethew* C III 23,17.

137. *mei* m. Mai. < lat. *maius*.
mey I 43,7; II 11,4, 7, 8; E II 11,3.

138. *melin* f. Mühle. < lat. *molīna*.
melyn II 16,7.

139. *melldith* f. Fluch. < lat. *maledĭctiō*, vgl. *bendith*.
Mit den Belegstellen verhält es sich folgendermaßen:
1. I Einl. Zle. 17: . . . *aossodassant eu hemendyth* in A
„ „ *hemelldith* in D
2. I Einl. Zle. 18: . . . *adodassant eu hemendyth* in A
„ „ *hemelldith* in D
3. III Einl. Zle. 16: . . . *e dodassant ev hemendyth* in A
„ „ *hemelltith* in D, K
4. III Einl. Zle. 18: . . . *er eyl emendyth* in A
„ *emelltith* in D, K

Der Zusammenhang verlangt an allen Stellen *melldith* (vgl. dazu die lat. Version:

Leg. Wall. I Einl. . . . *excommunicaverunt transgredientes leges istav et similiter obseruantes benedixerunt.*

Leg. How. I Einl. . . . *maledictionem . . . ei imprecati sunt quicumque eas [leges] . . . non obseruaret.*

II. Leg. How. Einl. *Leges autem ab eis institutas diligenter obseruantes benedixerunt, similiter transgredientes maledixerunt.*

So unerhört es scheint, wird sich diese sonderbar konsequente Abweichung des Ms. A nicht anders erklären lassen als dadurch, daß der Schreiber von A *melldith* und *bendith* (bei nasaliertem Anl. *mendith!*) verwechselt hat. Ich habe auch daran gedacht, es könnte dies unter dem Finfluß von *emendaw* (vgl. das.) geschehen sein, das in diesem Zusammenhange, und zwar n u r hier, vorkommt.

Noch ein Punkt bedarf der Aufklärung: was ist das *e-*, *-em* oder *y-*, *ym-* im Anlaut? Pughe führt keine solche Form auf; Strachan gibt in dem Glossar seiner Indroduction to Early Welsh ein *emelldigedig* (ohne Stellenangabe) „*accursed*". Ich bin versucht, darin lat. *in-* zu sehen; *in-*, *imbenedictio* = *maledictio*? von dem sich hieraus ergebenden cy. *ymendith* könnte der nicht mehr verstandene Anlaut auch auf *melldith* übertragen sein, so daß dann ein *ymendith* und ein *ymelldith* in gleicher Bedeutung nebeneinander standen?

140. *m e s u r* m. Maß. < lat. *mē[n]sūra.*

messur I 19,9; 43,7; II 1,34 (Zle. 5); 10,8; 12,12; 17,5 (2 ×).

en henne ouessur „in diesem Maße = in solcher Weise" (A. Owen „*on that occasion*"?) III 24,11.

pl. *messuryeu* II 17,2.

di-fesur, ohne Maß, bestimmte Grenze, *dyuessur* I 5,5,11; 14,6; 19,13; 22,9; 23,11 usw.

mesur-wr, einer, der mißt. *messurwr* II 17,2.

mesuraw messen. Denominativum von *mesur* oder direkt < lat. *me[n]surō.*

3. sg. prt. *mesurus*, *-vrus* II 17,3—5 = D J K *messurawd.*

141. *m i l* f., tausend.

< lat. *mīlia.* Vgl. J. F. 10,216 u. 219 Anm. (Fick [4]II 213).

myl II 17,5,13 (3 ×).

mill-dir, Meile.

mill- wegen des *-ll* wohl eher von *mīlle* als *mīlia.*

mylltyr II 17,3 (2 ×).

pl. *mylltyryeu* II 17,4 = *milltired* in D.

142. *m o d d* m. Art und Weise. < lat. *modus.*

mod I 1,41; J II 11,7 (= *funud* in A).

143. *m o r t h w y l* m. Hammer. < lat. *martellus*?

morthywl ist nach mehreren Seiten hin auffällig:

1. lat. *-a-*: cy. *-o-*, eine Wiedergabe, die in anderen brit. Dialekten

häufiger ist (Ped. I 193), vgl. bret. *morzol*, corn. *morthol*, so daß vielleicht Beeinflussung oder gar Entlehnung aus einem solchen Idiom möglich ist.

2. Die suff-Form *-wyl* erklärt sich nicht aus lat. *-ellus*, sondern weist auf ein *-ēl* . . .; nun wird vulg.-lat. das suff. *-ēlus* (*camēlus, querēlus* u. a.) sehr gewöhnlich durch *-ellus* verdrängt. Hier möchte ich das Umgekehrte annehmen und von einem **martēlus* ausgehen (vgl. Grandgent 27).

mortuyl III 22, 96.

144. *mud I*, Mauserkäfig. < lat. *mūta*.

mud I 10, 16; III 15, 8, 9.

Vgl. *cyny menet emud* III 15, 8 = Leg. Wall. II 23, 3, *antequam ponatur in mud* (gl. *muta*); *guedy edel emud* III 15, 9 = Leg. Wall. II 23, 4; *postquam de mud* (gl. *muta*) *extractus fuerit*.

145. *mud II*, stumm. < lat. *mutus*.

Nur in dem n. pr. Dyfnwal Moel Mud II 17, 1.

146. *mynwent* f. Kirchhof. < lat. *mon[u]mentum*.

Zu *-ent* vgl. Jones 86.

menuent, menwent I 43, 20; II 10, 6, 8.

147. *nawn*, None. < lat. *nōna*.

Allgemein wird *nawn* wegen seines *-aw-* : lat. *-ō-* als jüngeres Lehnwort angesehen (z. B. Ped. I 206); Jones glaubt eine lat. Dialektform **nouna* < **novena* zu finden (95, 105, 118). Mir scheint naheliegender, Beeinflussung durch cy. *naw* „neun" anzunehmen.

naun III 18, 1 (Zle. 6).

148. *neges* f. Geschäft, Tätigkeit, Auftrag. < lat. *negōtium*?

Eine ganz junge Entlehnung:

1. wegen Erhaltung des intervoc. *-g-*;

2. wegen der Wiedergabe von lat. *-ti-* durch cy. *-s-*, das auf affrizierte Aussprache des *-ti-* schließen läßt:

3. wegen des *-e-* : lat. *ō*.

Ich möchte aus den angeführten Ursachen heraus lieber noch einen Schritt weiter gehen und Entlehnung < frz. *négoce* (gelehrtes Wort) annehmen.

neches I 20, 5.

neges I 7, 14; 35, 10.

pl. *nech-, negh-, nec-, negesseu* I 7,22 (Zle. 11); 8,10; 20,15; 26,4,7; 36,12; 43,1; II 6,23.

149. *nifer* m. Zahl. < lat. *numerus.*

Die Vertretung des lat. *-u-* durch cy. *-i-* (= ī) ist nicht sicher erklärt. Jones 96 will darin den Reflex einer *ü*-artigen Aussprache des lat. *u* vor *m* sehen. Doch ist nicht einzusehen, warum sich diese Aussprache nur in diesem einen Falle äußert. Ich möchte die von Thurneyson J. F. Anz. 26,27 ausgesprochene Vermutung, es handle sich um Beeinflussung durch kelt. **rīm* = cy. *rhif*, für wahrscheinlicher halten.

nyver II 11,22 = D *niuer.*

aequat. *cyfnyferuc a hynne* III 25, 8 (Zle. 9) „ebensoviel Schweine wie diese“.

150. *nod* f.? Kennzeichen, Marke. < lat. *nota.*

Kommt im cod. Ven. nur in den Verbindungen *gwr nod* und *reithwr nod* vor, worunter eine nicht genau bestimmbare Kategorie von Eideshelfern zu verstehen ist; *gwr nod* hat in den andern codd. auch die Bedeutung Sklave (etwa „Gebrandmarkter“?). Dem *gwr nod* in ersterem Sinne entsprechen, wie scheint in der lat. Version: *(sacramentum) quinquaginta vivorum, quorum tres erunt continentes et abstinentes a carne et equitatione [et a muliere]* Leg. Wall. II 2,36; 20,20; 29,14; Leg. How. II 6,10; 23,43. Ist diese Parallele richtig, so wäre ein *gwr nod* etwa ein Mann, der sich durch gewisse Eigenschaften (*abstinentia, continentia*) von seiner Umgebung charakteristisch abhebt (vgl. Loth, Mab. [2]II 188 *„nod a le sens de marque caractéristique et même de renom“*).

gur nod II 1,35 (letzte Zeile).

pl. *guyr nod* II 11,43.

reithwr nod (*reithwr* „Eideshelfer“).

reihiuuir nod II 11,43.

151. *nodolig, nadolig* m. Weihnachtsfest. < lat. *nātālicia.*

nodolyc, -ic I 1,14; 7,22; 16,8,11 (Zle. 13, 14); II 6,40 (2 ×) = *nadolyc* nur in DK.

152. *offeren, efferen* f. Messe. < lat. *offerenda.*

Über den Anl. *off : eff,* vgl. unten.

eferen I 8,11 (= *efferen* B); 43,1; II 6,3 (2 ×); 31,3 (= *offeren* D).

offeiriad, effeiriad Priester. < lat. *offero* + suff. *-iad* der nom. ag. Der Anlaut *eff-* kann auf Ausdehnung der *i*-Infektion beruhen

und von *effeiriad* aus auch auf *offeren* < *efferen* übertragen sein; doch liegt auch bloße Assimilation nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeit. Bemerkenswert ist das Fehlen der mit *o* anlautenden Formen in A.

efeiriat, -yat, effeyryat, efeyrat I 1 I 2, II 2; 6, 1 (Zle. 7, 10, 15); 7, 22 (Zle. 13); 8, 1; 11, 13; 15, 6; 16, 13; 24, 1, 8; 40, 7; 43, 1, 14, 20, 21; II 4, 2; 11, 10 (Zle. 9); III 2, 28 (Zle. 6, 9).

pl. *efeiryeyt, effeyryeyt* II 11, 10 (Zle. 9); BD I 43 S. 78 u. 80 Anm.

effeireit II 10, 4.

efferiet II 11, 25 (Zle. 9).

offrwm Abgaben, Geschenke spez. an Geistliche; Leg. How. I 26, 3 *oblatio*.

Das Wort macht gegenüber jenen ob. einen volkstümlicheren Eindruck durch den Verlust des Mittelvokals. Schwierigkeiten bereitet die Erklärung des Auslautes (vgl. corn. *offryn*), die Ped. I 490 durch Annahme von Assimilation der lab. zu heben sucht.

ofrum, offrum I 8, 7 (2 ×), 11 (2 ×); 24, 5.

osb siehe (*h*)*osb*.

153. *pab* m. Papst.

Kirchliche Entlehnung < *pāpa*.

pap, pab Ruuein „römische Papst“ II 6, 2 (Zle. 16); III Einl. (Zle. 26, 27).

154. *padell* f. Pfanne. < lat. *patella*.

padell II 1, 4 (Zle. 12), 34 (Zle. 6).

padell ayaran III 22, 39 = *patella ferrea* Leg. Wall. II 31, 11; Leg. How. II 37, 26.

padel medyc „Pfanne des Arztes“ II 18, 13. (Was darunter zu verstehen ist, ist nicht zu ersehen.

155. *pader* f. pater noster. < lat. *pater*.

pader I 6, 1 (Zle. 7); 8, 3; 11, 21 (Zle. 14, 2 ×).

156. *pagan* m. Heide. < lat. *pāgānus*.

Kirchliche Entlehnung, vgl. *publican*.

pagan D II 1, 13.

157. *pal*[*y*]*f* f. Handfläche. < lat. *palma*.

palyw II 17, 5 (2 ×); 6 (Zle. 3, 4).

Anm. Über die Schreibung *-w* statt *-f* siehe unter *ceiniawg*.

158. *parawd* bereit, fertig. < lat. *parātus.*
paraut I 26, 7; II 11, 24 (Zle. 6, 8).
parod-rwydd nom. abstr. „Bereit-, Fertigsein".
parodruyd II 11, 37 (Zle. 11).
am-farod-rwydd Unvorbereitet-, Unfertigsein.
amparodruit II 11, 37 (Zle. 11).
paratöi bereiten, anordnen. Ableitung mit suff. *-ho-* von *parātus* : *parad-ho-* > *parato.*
inf. *parattoy* B I 34, 5 = *pery* in A.

159. *pared* m. Mauer, Wand. < lat. *par(i)ētem.*
Junge oder restituierte Entlehnung gegenüber †*parwyd*, das noch in dem pl. †*parwydydd* fortlebt.
paraet I 11, 5.
Ob der Schreibung *-ae-* Bedeutung beizulegen ist, möchte ich bei der Dürftigkeit der Belege dahin gestellt sein lassen.

160. *pasg* I m. Ostern. < lat. *pascha.*
pasc I 1, 4; 24, 6; II 6, 40 (3 ×).
dihu pasc beccan „kleiner Ostertag" = Sonntag nach Ostern.

161. *pasg* II Weide. < lat. *pasco*; vgl. I. F. Anz. 4, 45.
Belegt nur in DK. — in A III 4, 5 lautet die Stelle: *cenybo amyn teyr nos a tridyeu empenyll punt atal* „und [von da ab,] obgleich er (der Hengst) nur drei Nächte und drei Tage im Stalle war, [stellt er dar] einen Wert von einem Pfund". Für *empenyll* „im Stalle" haben nun DK *ympasc*; Leg. How. II 29, 14 *„dextrarius, si per mensem et dimidium pascatur, libram valet"*. Demnach scheint *ympasc* der mss. DK das Richtigere zu sein.

162 *pawl* m. Pfahl. < lat. *pālus.*
paul und pl. *polyon* III 21, 6 (Zle. 8).

163. *peb[y]r, pyp[y]r?* Pfeffer. < lat. *piper.*
pepyr I 91, 9.

164. *pechawd* m. Sünde. < lat. *peccātum.*
pechaut II 16, 2.

165. *pedol, peddol?* f. Hufeisen.
Loth und Jones (Ped. erwähnt es nicht) leiten *pedol* ab < **ped-dawl* < lat. *pedālis.* Wäre dies richtig, so müßten wir im cod. Ven. unbedingt ein **peddawl* haben; wenn wir hier aber ein *pedol* finden,

müssen wir uns nach einer andern Quelle umsehen; diese dürfte lat. *pedule* sein. Es wird sich wegen der Erhaltung des kurzen *u* als *o* (vgl. *cabol*, *ysbodol*) um ziemlich späte Entlehnung handeln. Hieraus dürfte sich auch die ncy. Schreibung *pedol* mit unleniertem *-d-* erklären, die ich allerdings für den cod. Ven. bezweifeln muß: *pedhol* I 7, 11; 9, 20; 32, 10. Dies dreimalige *-dh-* läßt sich trotz aller sonstigen orthographischen Buntheit des cod. Ven. nicht gut anders als *-dd-* verstehen. Die Differenz mcy. *peddol* : ncy. *pedol* ließe sich vielleicht durch Annahme von Schwanken zwischen *-dd-* und *-d-* im mcy. und Sieg des *-d-* im ncy. erklären. Jones' Annahme einer Dissimilation *dd . . . l* > *d . . . l* (160) entbehrt jeden Haltes; ebensogut könnte man dann Assimilation *p . . . dd* > *p . . . d* annehmen. Es bleibt immer die Frage: warum in diesem Worte gerade und nicht auch in der großen Anzahl anderer gleich oder ähnlich gebauter?

166. *peis* f. ein Kleidungsstück; näheres ist aus den Gesetzen nicht zu ersehn. Williams *„it properly meant a coat with a skirt, but it is applied to the skirt only“*. Leg. Wall. II 19, 7 (= Ven. II 1, 34) *duas ulnas de albo panno*. Vgl. auch Windisch, Kelt. Britt. 241.
< lat. *pexa*.
peys I 35, 7; II 1, 34 (Zle. 6); III 1, 33.

167. *peithyn*, *peithynen* m. Weberkamm, Lat. Version *pecten* < lat. *pectin-em*.
pl. *peytheneu* III 22, 134 = D *peithynen*.
peythyneu K II S. 260 Anm.

168. *pelen* f. Garnball, -knäuel. < lat. *pila*.
pl. *pelleneu* II 1, 4 (Zle. 16); III 3, 25.

169. *penyd* Strafe, Buße.

Ped. I 213 nimmt an, cy. *penyd* sei < ir. *pennit* entlehnt, dem verstümmelten lat. *poenitentia* (Vendryes 48/9), wir ir. *abstanit* < *abstinentia* (Vendryes 53).

Ich möchte zur Erklärung einen anderen Weg einschlagen: von *bedyddiaw* (vgl. daselbst) ist ein Stammnomen *bedydd* zurückgebildet worden. Lat. *paeniteo* ergäbe cy. ein *penydiaw*; dazu würde nach obigen Muster ein rückgebildetes Stammnomen *penyd* lauten. Dies wurde ins ir. entlehnt als *pennit*. Im ir. wurde dann nach der Gleichung: *pennit* : *paenitentia* auch *abstanit* : *abstinentia* u. a. gebildet (vgl. auch Thurneysen, Hdb. des air. 517).

penyt III 1, 18 (ob. Col.).

penydiaw Strafe bezahlen, büßen.

3. sg. co. prs. *penetyo, penytyo* I 24, 6; B I 8, 12.

170. *perchen, perchenawg* Eigentümer.

Aus den rom. Sprachen — it. *parco,* prov. *parcs,* franz. *parc* — ist ein lat. subst. *_parcus_ „eingefriedigtes Stück Land“ o. ä. erschlossen worden (Diez 235; dazu Thurneysen, Keltorom. 70; Körting 6864); dies wurde als †_parc(h)_ ins cy. entlehnt. Hiervon wurde abgeleitet: *parchaf, perchi* ursprünglich wohl „einfriedigen“ und weiter *perchen(awg)* „einer der einfriedigt = Besitzer eines Stück Landes, Grundbesitzer“. Dann „Besitzer“ allgemein. Meyer-Lübke, Roman. et. Wörterb. 6253 lehnt jene Ansetzung von *_parcus_ ab und setzt vielmehr ein *_parricum_ (< germ.) „Pferch“ als Grundform an. Die cy. Formen lassen sich von *_parcus_ und *_perricum_ aus verstehn.

Anm. *perchen* und *perchenawg* stehen permiscue.

perchenauc, -nnauc I 43, 17; II 5, 2, 5; 10, 3.

perchen er ariant „Eigentümer des Geldes“ II 6, 30.

perchen penheccen „Eigentümer des Eingeweides eines auf der Jagd erlegten Wildes“ III 18, 1 (Zle. 13, 14).

perchen y gulet A. Owen *„master of the feast“* I 19, 5.

171. *perfedd* mitten, Mittel = von mittlerer Größe. < lat. *permedius.*

perued, -et I 7, 22 (Zle. 3); II 11, 10 (Zle. 14); 12, 2 (Zle. 5); 17, 6 (Zle. 7); 23, 11; III 6, 11.

tarader peruet III 22, 50 = *terebrum mediocre* Leg. Wall. II 31, 16; Leg. How. II 37, 40.

cym-herfedd in der Mitte gelegen.

ylety yu ety muyhaf enetref a cemeruedaf I 7, 7 „seine Wohnung ist das größte Haus in dem *tref* und das zu mittelst gelegene“.

172. *perig[y]l, ar-perig[y]l* Gefahr, Lebensgefahr. < lat. *perīc[u]lum.*

Im cod. Ven. nur in erstarrten Wendungen belegbar: *un or teyr guely ar perycyl* I 7, 21 „eine der drei lebensgefährlichen Wunden“, oder auch bloß *un or tri [ar] perycyl* I 18, 6 (2 ×); III 23, 16; vgl. Leg. Wall. II 15, 20 *inde enim fit periculum uite.*

173. *periglawr* Priester, Beichtiger.

Stockes BB 9, 91 erklärt dies Wort im Anschluß an *perig[y]l*:

„The proper meaning of this loanword seems one who encounters the spiritual perigl (= periculum) of being disturbed, while he chants during the mass 'miserere mei Deus' the so called 'periculosa oratio'. Vgl. auch KZ 26, 506, 512. Gegenüber dieser etwas gesuchten Deutung möchte ich zu einer Deutung zurückgreifen, die Gaidoz Zfcph. I 36 gegeben hat. Er führt *periglawr* auf eine lat. Grundform *parochia* + suff. *awr* < *-ārius* zurück, sei es, daß dies suff. erst cy. antrat, oder daß schon ein lat. *paroch[l]iārius* vorgelegen hat. Dies Wort hat aber im Anschluß an *perig[y]l* Umgestaltung und Umdeutung erfahren. Wie eine solche Anlehnung möglich gewesen ist, illustriert vielleicht die Art, in der Pughe das Wort erklärt: *„one who has to do with what is extreme or dangerous* (!), *one who administers extreme unction"*.

peryglaur, peryglauer, periglaur I 12, 6 (= Leg. Wall. I 15, 8 *sacerdos*); II 1, 12; 7, 4 (= *offeiryat* D); 28, 4 (*effeyryat* B. C.).

174. *perthyn* gehören zu, angehn. < lat. *pertinēo.*
3. sg. prs. *perthyn* I 9, 25 (Zle. 9); 22, 15 (2 ×); 24, 3; 30, 8; 42, 4.
3. sg. co. prs. *pertheno, -enno* I 8, 11; 11, 13; 15, 4; 24, 5.

175. *planhu* pflanzen. < lat. *planto.*
co. prs. pass. *planer* III 20, 13 =
3. sg. co. prs. act. *planno* in B.

175a. *plant* coll. Kinder, Nachkommenschaft.

Entlehnung aus lat. *planta* wird Thurneysen, Hdb. d. air. 520; Ped. I 234 für cy. *plant* „Kinder" und das ir. *cland* „Pflanze, Kinder, Familie" angenommen. Ausgehend davon, daß die Bedeutungen „Pflanze" einerseits und „Kinder, Familie" anderseits doch recht weit voneinander abstehen, möchte ich ir. *cland*, cy. *plant* in letzterer Bedeutung ganz von lat. *planta* trennen und für echt kelt. halten (vgl. Fick ^{4}II 63 f.), Entlehnung < *planta* jedoch annehmen für ir. *cland* (= cy. *plann*) „Pflanze".

176. *pleid* f. 1. Geflecht, Hürde. 2. Partei in einem Prozeß.

Lloyd-Jones Zfcph. 7, 471 erklärt Herkunft und Bedeutungsentwicklung von *pleid* folgendermaßen: „< lat. *plutius, -ium for plūteus, -eum; in mw. pleid means „breastwork" — from „shed, parapet, breastwork" its meaning changed into „protection, protector" and ultimately „party, supporters"*.

Diese Deutung halte ich für ganz verfehlt: *pluteus* usw. ließe ein cy. **plyd* erwarten (vgl. *cuneus* > *cyn*); auch die Bedeutungsentwicklung ist zu gesucht.

Den beiden verschiedenen Bedeutungen von *pleid* entsprechend möchte ich zwei Quellen — beides afrz. — annehmen:

1. Für *pleid* „Geflecht, Hürde“ bietet sich afrz. *pleit, ploit* „Hürde“ < **plic(i)tum* für *plicātum.* (Daraus entlehnt auch engl. *plait*).

2. Für *pleid* „Partei in einem Prozeß“ bietet sich afrz. *plait* „Rechtsstreit, Prozeß“ < *placitum.* Hierzu vgl. bes. Zfrph. 19, 75 und Gröber, Archiv für lat. Lexikographie 4, 439, wo festgestellt wird, daß das der Rechtssprache angehörende *placitum* ursprünglich in Frankreich zuhause gewesen sei, sich aber von dort aus verbreitet habe.

Im ms. A kommt *pleid* nur in der zweiten Bedeutung vor; in der ersten haben es einmal die mss. DBCK gegenüber *peth* in AE. Die Stelle lautet: *sef eu val e deleyr ycayu dody teyr bancor ar ellocyl a phleit* [= *peth* in AE] *ar edrus* ... III 25, 12 „auf folgende Weise sollen sie (die Scheunen) verschlossen werden: setzen drei Zäune (!) an die *llocyl* (?) und ein Flechtwerk an die Türe“, vgl. dazu Leg. Wall. II 31, 5 *horreum sit clausum et paries sit firmior in tribus locis, quod dicimus bangor.* Leg. How. II 37, 16 *horreum sit clausum et paries cum tribus bangor* [gl. *nexibus*] *sit contextus.*

Das Verhältnis *pleid* (DBCK): *peth* (AE) in ob. Stelle möchte ich folgendermaßen erklären: Die gemeinsame Vorlage hatte keins von beiden sondern *pleth* „Flechtwerk“ (< lat. *plecta*, Ped. I 229; belegt z. B. in Y Seint Greal.). Dies *pleth* verschrieben oder mißverstanden AE, indem sie das geläufige *peth* „Ding„ einsetzten; die anderen mss. substituierten das dem Sinne nach gleichwertige *pleid.*

pleid in der 2. Bedeutung kommt nur in Zusammenhang mit *dwy* vor:

pleyt, pleit II 4, 4 (= *neill parth* B); 6, 2 (Zle. 8), 8; 11, 10 (Zle. 3).
plith siehe *ymhlith.*

177. *plygu* sich biegen. < lat. *plicō.*
3. sg. co. prt. *plycey* II 27, 2 (Zle. 9) =
3. pl. co. prs. *plyccoent* in B. C. D. K.

178. *pont* f. Brücke. < lat. *pont-em.*
pont II 6, 42.

179. *porchell* m. Ferkel. < lat. *porcellus*, pl. < *porcellī.*
porchell III 8, 1; B III 2, 42.
pl. *perchyll* III 25, 7.

180. *porth* I m. Tor, Torweg. < lat. *porta.*

port, porth I 11, 9; 20, 5, 9, 10; 36, 2, 4, 5 (2 ×), 6, 8; 37, 6.

porthawr m. Türhüter. < lat. *portārius.*

porthaur I 11, 9; 20, 7, 10; 28, 7; 31, 5; 36, 1; II 20, 6, 7.

181. *porth* II f. [Hafen, Zufluchtsort], Hilfe, Beistand, bes. vor Gericht von Leumundszeugen u. a. Personen gebraucht; vgl. Leg. Wall. II 9, 9 „... *ut querat amicos.*" < lat. *portus.*

porth II 6, 43, 45 (Zle. 4, 9), 11, 9 (Zle. 5, 8, 9, 11), 10 (Zle. 2).

cym-horth Hilfe, Beistand (allgemein).

cemorth, cemehorth III 24, 12, 28 (beim Ackerbau).

cymhorth III 1, 13 (bei Verbrechen).

ym-horth Speise, Lebensunterhalt, der jemandem geliefert wird.

emporth I 36, 3.

porthi unterstützen, spez. mit Speise, ernähren.

inf. *porthy* II 19, 9 (3 ×) durch Abgaben an Honig, Fisch u. ä. unterstützen.

I 10, 8 (vom Füttern der Jagdfalken).

II 17, 4 (Zle. 2) von Abgaben an Nahrungsmitteln für Hunde und Pferde.

Anm.: Ob und inwieweit bei der Bedeutungsentwicklung lat. *portare* eine Rolle spielt, muß dahin gestellt bleiben.

182. *post* m. Säule, Pfeiler. < lat. *post-em.*

post I 15, 6; 18, 3; 35, 4, 5.

in übertragenem Sinne: *un or peduuar post* I 18, 6; III 23, 16 „eines der 4 Glieder des Körpers". Vgl. *colof[y]n.*

prawf siehe *profi.*

183. *priawd.*

1. das, was jeden rechtlich unbedingt zusteht;
2. legitime Gattin. < lat. *prīvātus, -a.*

Die erste Bedeutung kommt nur an einer Stelle zum Ausdruck: *Tri priurey greic y couyll ae gouuen ae y sarhaet: esef achaws eyeluuyr en·tri priurey vrth e uod en tri priaut greic ac na ellir e duen oneb y centhy* II 1, 39 „Die drei ‚Privilegien' der Ehefrau sind ihr *cowyll* (*antipherna*), ihr *gowyn* (*multa concupiscentiae*) und ihr *saraed* (*multa injuriae*); sie werden deshalb ‚Privilegien' genannt, weil sie die 3 ‚*priawt*' der Ehefrau sind und ihr wegen keiner Sache entzogen werden können".

Zur zweiten Bedeutung:

Ny dele greyc na prenu na guerthu [*heb gannyat y gur* D.] *ony byt pryawt ac obyt pryaut hy adele prenu aguerthu* II 1, 60 „Eine Frau darf weder kaufen noch verkaufen [ohne die Erlaubnis des Mannes], wenn sie nicht ‚*priawd*‘ ist, und wenn sie ‚*priawd*‘ ist, darf sie kaufen und verkaufen“.

Klarer wird die Bedeutung durch folgende Stelle:

Y gyvreith [*eglwys*] *a dyweyt eylweyth na dyly un mab trew tat namyn y mab hynaw yr tat or wreic bryaut; cyureith Hywel* [*hagen*] *ay barn yr mab yeuaw megys yr hynaw ac a uarn na doter pechaut* [*y tat*] *nay achyureyth erbyn y mab am trew y tat* II 16, 2. „Das Gesetz [der Kirche] sagt, daß kein Sohn ein Anrecht auf das väterliche Erbe habe außer dem ältesten Sohne von dem ‚*priawd*‘-Weibe; das Gesetz Howels [dagegen] spricht es zu dem jüngsten Sohne wie dem ältesten und entscheidet, daß nicht die Sünde [des Vaters] noch seine Ungesetzlichkeit auf den Sohn wegen des väterlichen Erbes gelegt werde“.

Dazu vgl. *cany dele vngur bod ydhau due graget* II 1, 54: „Denn nicht darf e i n Mann zwei Frauen haben“.

Die lat. Version hat nur *uxor* oder *conjunx* und einmal (Leg. Wall. II 20, 37) *femina legaliter maritata.*

Über den interessanten kulturgeschichtlichen Hintergrund dieses Wortes vgl. Windisch, Kelt. Brit. 167 f.

priodawr (rechtmäßiger) Eigentümer.

Ableitung von *priawd* in der Bedeutung 1. mit suff. *-āwr* < lat. *-ārius.*

priodaur, pryodaur II 11, 17 (2×), 19, 32 (2×); 14, 1, usw. (sehr häufig).

pl. *pryodoryon* II 14, 1 (Zle. 11).

am-friodaur Nichteigentümer.

ampryodaur, ampriodawr II 11, 32 (2×); 14, 2 (2×).

amfryodawr B II 11, S. 156, Anm. 6.

priodawl Anspruch auf Besitz habend.

Ableitung von *priawd* in der Bedeutung 1 mit suff. *-awl* < lat. *-ālis.*

priodawl K II 11, 17 (Zle. 2) = *priodaur* in A.

priodolder Besitzen, Besitz.

priodolder II 11, 17 (Zle. 4, 6), 19, 32 (Zle. 3); 14, 1 usw.

Anm. Für die Gruppe *priodawr priodolder* hat die lat. Version: *possessor, possessio* u. ä.

184. *profi.*

1. beweisen;
2. prüfen, examinieren. < lat. *probō.*

Zu 1. nur inf. *prouy* I 11, 18.

Zu 2. inf. *prouy, provy, proui* II 1, 66; 11, 27; III Einl. Zle. 34.
prs. pass. *provyr* II 1, 66.
3. sg. co. prs. *prouo* I 11, 16.

profadwy (erprobt, erwiesen).

verb.-adj. zu *profi.*

An der einzigen Belegstelle des cod. Ven. hat das Wort die Bedeutung „*copulationem appetens*", vom Stiere gesagt, und steht dem *terwenyd* „*tauripetens*" gegenüber. Wie die Bedeutungen im Einklang zu bringen sind, ist mir ganz unerklärlich.

prouadwy III 25, 20.

praw[f] 1. Beweis.
2. Prüfung, Untersuchung.

Rückbildung vom Verbum aus nach dem Muster der Fälle wie *noddi* : *nawdd, holi* : *hawl* u. a. Vgl. *bedyddiaw*; zum Verlust des *-f* vgl. Jones 178.

Das Wort kommt nur in der Benennung des III. Buches des cod. Ven. vor.

llyver prauf B III 20, 17.

llyvyr prav (doch wohl = *praw?*) III Einl. Zle. 50.

185. *publican* m. Zöllner. < lat. *pūblicānus.*

Gelehrte, kirchliche Entlehnung. Vgl. *pagan puplican neu bagan* DB II 1, 13 wie „Zöllner und Sünder".

186. *pwd[y]r* unrein (von Tieren). < lat. *puter, putris.*

buder, budyr III 11, 6; 28, 4.

187. *pwn(n)* Last. < lat. *pondus.*

pun, pvn march „Pferdelast" II 26, 1; C III 2, 14; aber vgl. *pynfarch* „Lastpferd"!

pun cenud „Last Feuerholz" I 36, 5.

pwnn llusc „Wagenlast" DK III 5 S. 268 Anm. 6.

pwnn traws „Rückenlast" das.; *pvn t.* B III 5, 6.

Vgl. *punt* unter den germ. Lehnwörtern.

pyn-farch Lastpferd; Lat. Version *equus sarcinarius.*

penuarc, pynuarch I 43, 12; II 16, 6.

pl. *pynueirch* II 19, 11; K II 16, 6.

188. *pwnc* Punkt d. h. Ding, Angelegenheit. < lat. *punctum.*

Wohl jüngere gelehrte Entlehnung; die ältere, volkstümliche scheint †*pwyth* zu sein (Ped. I 229); über *puynt* vgl. rom. Lehnwörter.

phwngk, pung B, D, J, K II 11, 38 (Zle. 7) = *fet* (d. i. *peth*) in A.

pvnc C... II 11, 40 = *puint* in A!

vob pwngk D III 25, 40 = *popet* (= *pob peth*) in A.

pung III 1, 35 (unt. Col.).

189. *pwys* m. Gewicht. < lat. *pē(n)sum.*

Kommt im cod. Ven. nur an einer Stelle vor in *gwreig bwys* „Ehefrau". Dazu vgl. Loth, Zfcph. 4, 105 (zu dem Gloss. Index, ir. Texte IV 1) *„ir. spéis ‚fondness' L'hypothese d'un emprunt latin pensus (valued, dear) est fortifié par le gallois pwys; gur pwys époux, gwreic bwys épousse".*

gureic puych II 1, 11 = *pwys* DBE.

puych ist mir unverständlich.

pyn-farch vgl. *pwnn.*

190. *pysg* m. Fisch. < lat. *pisc-em.*

pl. *pyscaut, pysgaut* II 19, 5, 9.

Nach Loth und Jones 207 (198) ist dieser pl. eine direkte Entlehnung < einem lat. Kollektivum *piscātum, -us,* wofür vielleicht das Denominativum *pysgota* spricht. Denkbar ist aber auch, daß das < lat. *-ātum* entlehnte suff. cy. *-awd* erst auf cy. Boden angefügt wurde, wie das zweifellos der Fall ist bei *gorwyd* „Kampfroß", pl. *gorwydawd.* Vgl. auch Ped. II 38 und 69.

pysgota fischen. Denominativum von *pysgawd.*

inf. *pescodha* II 2, 7.

191. *pystyll, -(y)l?* nach Pughe *„the shank of a bow that is let into the yoke to fasten it on the neck of the ox".* A. Owen *„bow of a yoke".* Leg. How. II 37, 75 *„hiryeu ar pistyllyon* gl. *jugum longum cum subjugiis suis".*

Daß es sich um ein Lehnwort handelt, ist offensichtlich, doch ist mir die Quelle unklar. Loth führt ein *pistyl „jet d'eau, gargouille, robinet"* auf < lat. *pīstillum* (*proprement „mortier, pilon"*). Doch dürfte dies kaum mit dem vorliegenden Worte etwas zu tun haben.

pystyl III 22, 245.

pestelyeu III 22, 242 = *pistlon* in D.

192. *rhasg[y]l* Spatel, Harke. < lat. *rasc[u]lum.*
rascel III 22, 49 = gl. *radula* Leg. Wall. II 31, 25; Leg. How. II 37, 47.

193. *rheidd* Speer, Lanze. < lat. *radius.*
pl. *redyeu* II 2, 1 (in einem zit. Verse des *Taliesin*).

194. *rhwmb* eine Art Bohrer. < lat. *rombus* o. ä. Vgl. *Forcellini rombus „fusus in quem fila mulieres glomerant“ romph(a)ea „pro qua rumpia, genus quoddam hastilis“.*
rump III 22, 49. Leg. How. II 37, 38 *terebrum* i. e. *rumb.*

195. *rhwyd* f. Netz. < lat. *rēte.*
ruyd I 43, 5, 6, 7; III 22 S. 300, Anm. a.

196. *sach* m. Tasche. < lat. *saccus.*
sac III 22, 31 = *saccus* Leg. Wall. II 31, 48; Leg. How. II 37, 71.

197. *saeth* f. Pfeil. < lat. *sagitta.*
saeyth, saet III 22, 68, 162.

198. *san[t]* sankt —. < lat. *san(c)tus.* Vgl. Ped. I, 229.
Die Namen der Heiligen erscheinen im cod. Ven. stets ohne *sant* mit Ausnahme der Hlg. Brigitta:
[guil] Sanfreyt II 11, 7; III 25, 1 (2 ><); C III 4, 9 (4 ><).

199. *senedd* Synode.
Loth *„Le mot gallois ne peut représenter ni synodus ni senātus“.* Ich halte es für späte Entlehnung < *sinodus* mit suff.-vertauschung *-edd* für *-odd.*
senet, sened I 24, 10; BE I 8, 5 = Leg. How. I 6, 9 *sinodus.*
senedd-wr Mitglied der Synode.
pl. *senedguyr* I 8, 5.

200. *sul* m. Sonntag. < lat. *[dies] sōlis.*
sul II 6, 3, 40 (Zle. 7), 7, 1 (Zle. 7).

sul-gwyn „Whitsunday“.
sulguyn, -guin I 1, 4; II 6, 40 (Zle. 2, 6, 7).
Entspricht ganz dem engl. *Whitsunday*, ags. *hwīta sunnandoeg*, anord. *hvītasunudagr.* (Vgl. Windisch, Kelt. Britt. 244).

201. *swch* f. Pflugschar.
Ungeklärt ist auch heute noch die Frage: Wie verhält sich cy. *swch* „Pflugschar“ (auch Schweineschnauze?) zu cy. *hwch* „Schwein“

und diese zu frz. *soc* „Pflugschar"? Thurneysen, Keltorom. 112 f. behandelt die Frage ausführlich, ohne zu einem sichern Resultat zu kommen. Die Möglichkeit, daß *swch* von den Römern, die das Wort ihrerseits von den festländischen Kelten hätten, eingeführt sei, ist vorhanden.

swch, such II 1, 4 (Zle. 13); K III 22, 241.
tyr such a chulldyr II 6, 12 = A. Owen *„arable land"*?

202. *swllt* m. Geld, treasure. < lat. *sol(i)dus.*
sullt I 43, 4.
eur [*sullt* B] *ac aryant* I 43, 18.

203. *swydd* f. Amt, Pflicht, Dienst. < lat. *sēd-em.*
suyd, suid I 9, 8; 33, 3; II 11, 33 (Zle. 1, 2, 4).
seuyll enysuyd „im Dienste stehen" I 9, 16.
swyddawg Hofbeamter, im Gegensatz zu *swyddwr* (vgl. unten) solche höheren Ranges; lat. Version: *officialis, minister officialis.*
suydauc I 1, 4; 4, 1; 7, 1; 22, 15.
pl. *suydocyon, swydogyon, suydhocyon* I 1, 3; 16, 8, 11; 20, 9, 14.
suyhocyon I 31, Überschr.
suydychyon, suydyochyon I 4, 4; II 1, 49.
pen-swyddawg Oberbeamter = vor.
pensuydawc II 1, 48.
pl. *pensuydocyon* I 20, 9.
swydd-wr Diener (vgl. *swyddawg* ob.). Lat. Version *servitor.*
pl. *suydguyr, suyt-* I 7, 15, 22 (Zle. 6); 8, 11; 9, 6, 7, 8, 11, 25 (3×); 11, 7; 15, 3; 19, 10.
swydwyr D I 1, 2.

Anm. Eine Beschränkung der Bezeichnung *swyddwr* als „Speisemeister" (Windisch, Kelt. Brit. 155) liegt in den Gesetzen nicht vor.

204. *swyn* m. Zauber. < lat. *sīgnum* nur in:
duuyr suyn (*dwfyr swyn* D) II 31, 3 „geweihtes Wasser".

205. *sych* trocken. < lat. *siccus.*
gueyr syc III 25, 10 = „Heu"?
syched Durst.
tory (*diffodi* in D) *sechet* I 10, 5 „den Durst löschen".

206. *symud*[*aw*] ändern, täuschen. < lat. *summōtus.* Vgl. Lloyd-Jones Zfcph 7, 473.
inf. *semudau, symudaw, symut* III 24, 25, 26 und D, B, C.

3. sg. prt. *symuduys, -us* II 12, 1; 17, 2; III 2, 45 = *symutawd, -dawd* in D, J, K.

3. sg. co. prt. *semvtey* III Einl. Zle. 17.

207. *synniaw* erwägen. < lat. *sentiō.*

senyau urth I 15, 10 „auf etwas achten, etwas beaufsichtigen".

synnyaw wrth y da D I 15, 9 = *gwarchadu* in A.

cyssynniaw übereinstimmen. < lat. *consentiō.*

cys-, cytsynnyaw III 1, 4; 2, 3 und D.

taf[y]l-hual siehe *hual.*

208. *tawl-fwrdd* ein Brettspiel (vgl. Walter 331).

tawl < lat. *tālus* (*-fwrdd* vgl. *bwrdd* unter den germ. Lehnwörtern).

taulburth, -burd, -burt I 11, 6; 14, 8; III 22, 23, 26, 207.

taluburt III 22, 12 (wohl nur verschrieben).

tawlbord D III 22, 23.

Leg. Wall. I 22, 9; II 37, 27; *taulburd* gl. *abacus.*

209. *terfyn* m. Grenze. < lat. *terminus.*

teruyn I 34, 14; II 22, 1 (2 ×).

cyt-terfyn m. dasselbe.

cyd-teruyn I 2, 2.

terfynu 1. beendigen.
2. eine Grenze festsetzen. < lat. *terminō.*

zu 1. 3. sg. prs. *teruynha, teruena* B I, II Schluß.
3. sg. co. prs. *terueno, teruyno* I 41, 10; DB I 40, 8 = *darfo* in A.

zu 2. inf. *teruennu* II 2, 4.

ym-derfynu rings begrenzen.

inf. *ymderuynu* II 24, 1.

210. *torch* f. Halsband, -ring. < lat. *torqu-em.*

torc III 22, 112.

pl. *torccheu* III 24, 39.

†*tor[y]f* siehe *tyrfa.*

211. *torth* f. Laib.

Wird von Ped. I 223 < lat. *torta* abgeleitet. Jones 138 lehnt Entlehnung ab und verbindet *torth* mit lat. *torreō*: „*torth* < **torst* „*baked*" : lat. *tostus* < **tors(i)tus* : *torreō* < **torseiō*". Analoge Fälle,

die Jones aufführt, verleihen dieser Etymologie viel Wahrscheinlichkeit; doch sind an sich beide Auffassungen möglich.

tort, torth I 35, 10; 37, 2; II 27, 1 (Zle. 5), 3.

212. *traeth* m. Strand. < lat. *tractus.*

traeth II 16, 6 (3 ×).

213. *traethu* etwas behandeln, besprechen. < lat. *tractō.*

Ped. I 229 setzt ein lat. *trāctō* an und schließt aus der cy. Wiedergabe, die auf -*ă*- weist, auf gelehrte Entlehnung. Für ein lat. *trāctō* finde ich keine Bestätigung, möchte vielmehr umgekehrt aus cy. *traethu* darauf schließen, daß mindestens in dem in Brittannien gesprochenen lat. das Verbum *tractō* lautete. (Prinzipielles vgl. Thurneysen, J. F. Anz 4, 44 ff.).

inf. *traythu* I 22 Schluß.

3. sg. prs. *traetha* (häufig in den Kap.-Überschriften).

1. pl. prs. *traethwn* D I 22 Schluß.

1. pl. prt. *traethassam, traythassam, traydhassam* I 42, 30 Schluß; DC I 22 Schluß.

pass. prt. *traythuyd* I 22 Schluß.

214. *trawst* m. Sparren. < lat. *trā(n)strum.*

Über den dissimilatorischen Schwund des -*r* vgl. Ped. I 203, 491.

pl. *trosteu, -ev* C, D, K III 21, 6 (Zle. 4, 5).

tri-dyblyg siehe -*dyblyg.*

215. *trig(i)aw.*

1. verharren, verbleiben;

2. sich aufhalten, wohnen. < lat. *trīcō.*

zu 1. 3. pl. prt. *tricassant en elluyd* II 2, 1 (Zle. 18) „sie verharrten in den Waffen".

3. sg. imp. *deuet ar ebrenyn a triced ycyd ac ef* I 7, 22 (Zle. 9) „er soll zum Könige kommen und bei ihm verbleiben".

triced hy ar eydhy en ety II 1, 14 „es verbleibe sie mit ihrem Eigentum im Hause".

os maru vyth er anieeil triget er anieeil arall . . II 4, 2 „wenn das (eine) Tier stirbt, verbleibe das andere . . ."

ähnlich: 3. sg. prs. *tryc* III 25, 8 (Zle. 4).

3. sg. *ipf trycey* III 25, 8 (Zle. 6).

zu 2. inf. *trygau* II 16, 24, 25.

3. pl. prs. *trygant* II 16, 25.

216. *trulliad* m. Kellermeister.

Ableitung mit dem suff. *-iad* der nom. agentis von lat. *trūlla.*

Vgl. Windisch, Kelt. Brit. 156; Lat. Version *pincerna* oder *propinator.*

trullyat I 1, I 13; 19, 1.

trulliaw das Amt des *trulliad* ausüben; Leg. How. I, 5, 19 *exhaurire dolium.*

inf. *trullyau* I 19, 7.

217. *try-bedd* f. dreifüßiger Schemel. < lat. *triped-em.*

trebed, -et II 1, 4 (Zle. 13); III 22, 92.

218. *twrnen* fehlt bei Pughe und sonst. Leg. Wall. II 31, 38; Leg. How. II 37, 60; gl. *tornus.* < lat. *tornus* mit cy. *suff-en.*

turnen III 22, 69.

219. *twr*[*y*]*f* m. Tumult, Verwirrung. < lat. *turbō* und *turba.*

Ped. II 60 bemerkt zu *turyf*: „*-w-* wohl < *-o-*; nicht aus lat. *turbō* entlehnt“. In der Tat sollte man von einem lat. *turbō* eine cy. Form mit Umlaut (*-y-*) erwarten (oder noch eher eine von *turbin-em* ausgehende). Aber neben *twryf* „Tumult“ haben wir ein cy. *tor*[*y*]*f* f. „Menge“ (vgl. *tyr-fa*), das zweifellos < lat. *turba* entlehnt ist. Deshalb darf man wohl in *twryf* : *toryf* die Entsprechung zu lat. *turbō* : *turba* sehen, indem die Wörter als bedeutungsverwandt empfunden wurden und man in dem Gegensatz *-w-* : *-o-* den Ausdruck des masc. : fem. erblickte und daher den Umlaut *w* > *y* unterließ. Ein solches Nebeneinander von *w* und *o* finden wir ähnlich auch z. B. in *fwrch* m. : *forch* f. „Hacke“ < lat. *furca*; *fwrdd* m. : *fordd* f. „Weg“ < ags. *ford.* u. a.

turyw II 16, 5 (2 ×).

twryf wird hier folgendermaßen erklärt: *Sew yu turyw* [*ac enwywet*]: *llosgy tey a thorry aradyr.* „*Twryf* [und *enwywet*] ist: Häuser zu verbrennen und Pflug zu zerbrechen“.

220. *twyll* m. u. f. [Betrug], versteckter Fehler.

twyllaw betrügen.

twyll wird Lloyd-Jones Zfcph. 7, 473 und Jones 182 auf lat. *tēla* zurückgeführt, dem lautlich nichts im Wege steht; doch berechtigt wohl die Bedeutungsverschiedenheit zu Zweifeln, ob die Übereinstimmung zwischen dem lat. Worte und dem cy. nicht bloß zufällig ist. Vgl. Fick [4]II 124.

subst. *tuyll* III 4, 28 (von einem äußerlich nicht sichtbaren Gebrechen bei einem Pferde, das zu Verkauf steht).

inf. *tuyllau* II 10, 3.

tyglys siehe unter germ. Lehnwörtern.

221. *tymhor* m. Jahreszeit. < lat. *tempor-a.*

tymor, temor III 2, 33 (Zle. 13), 36 (2 ×); 25, 33.

pl. *temoryeu* I 9, 22.

†*tymheru.* < lat. *temperō* in:

ar-dymheru Speisen würzen, to season.

inf. *ardymheru* B I 21, 9.

3. sg. co. prs. *ardemero* I 21, 5.

222. *tynnu* heraus-, wegnehmen. < lat. *tendō.*

inf. *tennu* I 36, 7 („Felle abziehen").

3. sg. co. prs. *tenno, teno, tenho* I 10, 16; 13, 9; 27, 5.

. . . *pen ecanylleu atenho ay dannet* I 30, 5 „. . . Die Spitze der Kerzen, die er abbeißen kann"; ebenso I 22, 7. (D hat *tynho ae deint* od. *danned.*)

prs. pass. *tenyr* III 20, 7.

estynnu 1. ausstrecken.
2. jeden etwas reichen, verleihen.
3. ausdehnen, verlängern. < lat. *extendō.*

Zu 1. inf. *estynnu yllaw* K II 6, 46, 48 „Die Hand ausstrecken".

Zu 2. co. prs. pass. *estener, estynher suyd* I 16, 7; II 20, 7 „ein Amt verleihen".

inf. *estynnv* III Einl. Zle. 36.

Zu 3. 3. sg. imp. *estynet ebrennin udunt* . . . *eu breint* II 10, 3 „der König soll ihre Privilegien für die Zukunft weiter bestätigen".

estyn Investitur. Rückbildung vom Verbum aus.

Nur in der Formel: *rod ac estin* (*estyn*) II 1, 41; 13, 6 *„gift and investiture".*

223. *tyrfa* f. Menge von Menschen oder Tieren. < lat. *turba* + *-fa* (zu *-fa* vgl. Ped. II 15; Jones 231) vgl. *twr(y)f.*

terua III 4, 13 = B *gyrrva* d. i. *gyrr* „Antreiben" + *fa!*

224. *tyst* m. Zeuge. < lat. testis.

Zu lat. *-e-* : cy. *-y-* vgl. Ped. I 198; Jones 87.

test, tyst, tist II 1, 56; 11, 38 (Zle. 4, 8, 13), 42.

pl. *testyon, -ion, tystyon* II 8, 6, 7; 11, 24 (Zle. 5, 16), 25, 26, 37 usw.

testoyn II 10, 9 (Zle. 6).

tystiolaeth Zeugnis, Aussage eines *tyst.*

testiolayht, -ayt, -aeht, -aet II 11, 37 (Zle. 13, 16), 46; III 25, 14.

tystu Zeugenaussagen machen. < lat. *testor* oder Denominativum zu *tyst.*

inf. *testu* II 1, 27 (Zle. 5), II 6, 6; B I 9, 19.

atystu dasselbe. < lat. *attestor* mit einfachen *t* (nicht *th*) nach dem Simplex.

inf. *atestu* I 9, 19 = *testu* B.

225. *uffern* Hölle. < lat. *infernum, īfernum.*

Zu lat. *in-, ī* : cy. *u-*; vgl. Ped. I 201; Jones 96; vgl. auch *hual.*

vfern II 6, 27 (Zle. 6) = J. *uffern.*

Anm. Windisch, Kelt. Brit. 113 erklärt cy. *annwfn* „Hölle" aus dem Negativ *an* + *dwfn* „tief", sodaß *annwfn* etwa = „Untiefe" wäre (ebenso Jones 160 „*bottomless*"). Pokorny KZ 46, 150 bezeichnet dies als „unrichtig" und verbindet *-dwfn* in *annwfn* mit ir. *domun* „Welt" und übersetzt dementsprechend „Außenwelt". Aber gerade *uffern* scheint mir eine Bestätigung der Auffassung von Windisch zu sein, denn in *uffern* liegt doch zweifellos der Sinn des „nach unten, in der Tiefe befindlichen".

un-dyblyg siehe *-dyblyg.*

226. *urdd* f. Weihe. < lat. *ōrdō.*

pl. *guedy e cemerho urtheu* I 43, 11 „nachdem er die Weihen empfangen habe" = Leg. How. I 19, 2 *donec ordinetur.*

ym-horth siehe *porth* II.

227. *ymhlith* unter zwischen. < *yn-* (Ped. I 277, 452) + *plith* < lat. *plic(i)tus*? Jones 416.

emplyth I 43, 5; III 1, 22 (Zle. 3 unt. Col.).

en-eu-plyt I 43, 6.

228. *ymhrein* stuprare, coire. < lat. *impraegnō.*

inf. *emreyn* II 1, 10, 19, 20, 36, 66.

ysbyd siehe unter *(h)osb.*

229. *ysbaddu* verschneiden, castrare; abgeleitet von lat. *spadō* „Verschnittener" oder direkt von einem **spadāre.* (I. F. 25, 151).

prs. pass. *yspedyr* III 8, 7.

230. *ysbeid* f. Zeitraum, Zeit. < lat. *spatium.*

espeyt, yspeyt, esbeyt I 16, 8, 10 (Zle. 4); 33, 4 (= *amser* D); II 10, 9.

ospeit II 6, 33 = praep. *o-* + *speit.*

231. *ysbodol* Spatel, kleines Messer. < lat. *spatula.*
Zu *-ol* vgl. *pedol*; das mittlere *-o-* : lat. *-a-* wird sich aus Assimilation erklären.
espodol III 22, 76.

232. *ysgol* f. Schule. < lat. *schola.*
escol II 6, 39.
ysgolheig 1. Schüler. 2. Kleriker.
Zu 1. *scoleic* II 6, 39.
escoleic I 43, 11.
Zu 2. *escoleycyon, escoleygyon* | *escolycyon, escolheygon* } I. Einl. Zle. 5; I 8, 4; II 11, 25 (Zle. 9). III. Einl. Zle. 4, 5.
ysgolheigdawd Gelehrtenschaft.
escolectaut I 43, 11 = B. *escolheyctaut.*

233. †*ysgrifen* Schreiben. < lat. *scrībend-um, -a.*
ysgrifenu schreiben. Denominativum von *ysgrifen.*
inf. *escryvennu* über III 21.

234. *ysgryb[y]l* Vieh, Haustiere. < lat. *scrĭp(u)lus?*
„Mit unerklärter Kürzung des *-i-*“ Ped. I 211; ich möchte annehmen, daß schon das lat. kurzes *i* gehabt hat. Vgl. auch Vendryes, De Hibern. voc. 41.
escrybyl I 9, 10; 21, 4; 38, 6; II 4, 8; 20, 5.
escribil II 10, 6 (2 ×).

235. *ysgrythur* f. Schrift, spez. „Heilige Schrift“. < lat. *scrīptūra.*
escrythur, escrethvr I. Einl. Zle. 6; III. Einl. Zle. 6.

236. *ysgub* f. Schaube, Garbe. < lat. *scōpa.*
escub III 12, 4 (= *ysgub* D) 22, 80; 25, 11.
ysgubawr m. Scheuer. < lat. *scōpārium.*
escubaur, yscubaur I 10, 4; 12, 4; 43, 16; II 1, 4 (Zle. 17), 20, 9.
pl. *escuboryeu* III 25, 9.
ystab[y]l vgl. rom. Lehnwörter.

237. *ystafell* f. Zimmer. < lat. *stabellum.*
estauell, -el I 9, 25; 11, 4; 13, 3, 4, 7; 17, 7; 22, 8, 11; 23, 3, 7; 24, 3, 7; 26, 4, 7 usw.
pl. *ystewyl* II 16, 8.
gueysyon esteuyll I 9, 25 vgl. folg.
gwastafell ein königlicher Beamter; Lat. Version *camerarius.*

< *gwas[y]stafell* vgl. unten *gwastrawd.*

guastafell, -el I 1 I 7 II 4; 9,25; 13,1; 26,1,8 (= *gwas ystauel* in E.).

ystafellawg ein Zimmer, eine Hütte habend.

estauellaux II 1,52.

238. †*ystrawd* Sattel, Packsattel. < lat. *strātum.*

gwastrawd Pferde-, Stallknecht; die lat. Version variiert in der Bezeichnung: in Leg. Wall. *gwastrawd* (*awyn*) gl. *equiso,* in Leg. How. *equiso, minister habene, armiger.*

< *gwas[y]strawd* vgl. *gwastafell.*

guastraut auyn I 31,1; 32,1.

pl. *guastrodyon* I 11,10; 12,6,7.

pen-gwastrawd Oberstallmeister, Marschalk; Leg. Wall. *prefectus equisonum,* Leg. How. *armiger.*

penguastrahut I 1 I 6.

penguastraut I 1 II 3; 6,1; 9,18; 10,7; 11,8; 12,1,11; 25,1,4, 5,6; 32,4,8.

239. †*ystyr* Bedeutung, Sinn. < lat. *historia.*

ystyriaw überlegen, erwägen. Denominativum von *ystyr.*

3. pl. pf. *esteryasant* I. Einl. Zle. 11 = *edrechasant* B. D.

II. Teil.

Die aus dem rom. (afrz.) entlehnten Wörter.

1. *baril* Faß, Tonne. < afrz. *baril* [me. *barel*].

baryl BC III 22,120.

2. *calon* (*callon*) Herz.

Ist nach Ped. I 147 Entlehnung < dem rom. vgl. afrz. *chaudun,* „Eingeweide"; vgl. Meyer-Lübke, Rom. et. Wörterb. 1504. Richtiger, wie mir scheint, verbindet Jones 72 *calon* mit cy. *colwedd* „Herz" auf der Grundlage eines **kaluond-.*

3. *canyad* Erlaubnis.

Loth, Mab. [2]II 208 weist mit Recht darauf hin, daß *canyad* „Erlaubnis" und *cennad* „Bote, Botschaft" voneinander zu trennen sind; beide sind u. a. in Fick [4]II 78 vermengt.

canyad (*canhad*) wird I. F. 14, 131 von Thurneysen auf lat. *commeātus* zurückgeführt. Ich möchte, da die Verbindung *commeātus-canyad* lautlich doch unüberwindliche Schwierigkeiten darbietet, eine jüngere Phase des lat. *commeātus* als Quelle ansehen: ein afrz. **coni̯at* (> *congié*(*t*) = *congé*). Das cy. *a* gegenüber dem rom. *-o-* erklärt sich durch Anlehnung von *con-* an das cy. Präverb *can*(*n*). Das *cymryt caniad*, das ganz dem frz. *prendre congé* entspricht, findet sich im cod. Ven. nicht.

heb canyat I 5, 5; 43, 10, 11.
heb ycaynat I 8, 15.
can canyat I 7, 16; 18, 16.
rodi canat II 6, 19 = *canhadu* in J.
canyadu erlauben. Denominativum von *canyad*.
3. sg. prs. *canada* II 1, 30.
canihada II 6, 15.

4. *coffres, -ys?* Koffer, Truhe.

Die Gestalt des Wortes kann ich nicht mit Sicherheit bestimmen; Pughe kennt es nicht, die mir zugänglichen Glossare führen es ebenfalls nicht auf.

Zweifellos ist nur, daß afrz. oder me. *cofre* die Quelle ist.

cofres I 26, 6 = *corprys* D.

Auch wie die beiden Formen zu vereinigen sind, muß bei der Dürftigkeit des Belegs unentschieden bleiben.

5. *cwmpas* Umfang. < [afrz. *compas*] agnorm. Karlsreise v. 348, 428 *cumpas* [me. *compas*].
cumpas II 10, 8.

6. *costrel* f. Fläschchen, kleiner Krug. < afrz. *costerel*.
costrel III 22, 121.

7. *dimei.* Die Hälfte der *ceiniawg* (siehe dies unter lat. Lehnwörtern). Lat. Version *obolus*.

Weder lat. *dīmīdius* noch afrz. *demi* können die Quelle dieses Wortes sein.

Afrz. *demi* weist zurück auf ein **demei̯u-*, **dimei̯u-*, das ein nach dem Simplex *medius* umgestaltetes lat. *dimedius* statt *dimīdius* ergibt. (Schwan-Behrens[10] 44).

Nur aus dieser zu erschließenden Form **dimei̯-* erklärt sich das cy. *dimei.*

dymey I 18, 11; III 22, 51, 59—61, 63, 106.
dimei II 6, 15; DCK III 10, 5.

8. *ffiol* Becher, Kanne. < afrz. *phiole.*
fyol, fiol III 22, 40, 66.
pl. *fyoleu* I 19, 4.
fuoleu I 13, 10; III 22, 16.

9. *ffunen* Band (wie scheint, an der Kleidung). < afrz. *funin* (Meyer-Lübke, Roman. et. Wörterb. 3574).

Möglich wäre auch direkte Entlehnung < dem lat. unter Anfügung der Deminutivendung *-en.*
funen III 22, 227.
pl. *funenneu* BC I 27, 3.

10. *geol* Gefängnis. < frz. *geôle* (vgl. engl. *gaol*; Loth, Mab. [2]I 55!).
(g)heol I 34, 10 = *geol* DB.

11. *gwiched* (*gwyched?*) [in Pughe fehlend] Pförtchen.
< agnorm. *wiket* (Skeat); afrz. *guischet* (vgl. engl. *wicket*, me. *wiket*).
guychet I 11, 9.

12. *harneis* Rüstung.
< agnorm. *harneis* (afrz. *harnais, -ois*; vgl. e. *harness*).

harneys I 7, 23 (vgl. auch Thurneysen, Keltorom. 36 ff.; Diez, Et. Wörterbuch 26; Körting 503; Meyer-Lübke, Roman. et. Wörterbuch 4119).

neges siehe unter lat. Lehnwörtern.

13. *palfrei* Leg. Wall. *palfredus*, Leg. How. *palefridus.*
< agnorm. *palefrei* (afr. *palefroi*; vgl. e. *palfrey*).
palfrey III 4, 46.

14. *panel* Satteldecke. < afrz. *panel* (vgl. engl. *panel*).
panel III 22, 187, 188.
Pow. 16, 14, 15; *panel* gl. *dorsuale.*

15. *percguyn* o. ä. A. Owen *„a crest“.*

Vgl. Loth, Mab. [2]II 191, wo daneben *pwrqin, bwrcwn* zitiert ist. Daselbst ein Erklärungsversuch.

16. *person* Geistlicher. < frz. *person* oder me. *person*, *persoun*?.

Nach Ducange hat schon spätlat. *persona* die Bedeutung „Geistlicher".

person I 43, 21 = pl. *personeu* in B. = pl. *personyeit* in D.

pl. *personeu* II 10, 2 = *personieit* in K.

Nach Jones 218 bedeutet der pl. *personieid* „parsons", der pl. *personeu* „persons", was wenigstens für ob. nicht zutrifft.

personi einen „*person*" einsetzen.

persony I 8, 15.

pleid siehe unter den lat. Lehnwörtern.

17. *priwrei* (sg.) A. Owen „*peculiars*" (fehlt bei Pughe).

Zur Bedeutung: *tri priurey* (= *prywreyt* in E) *greic* . . . (werden aufgezählt) . . . *esef achaus egeluuyr en tri priurey vrth e uod en tri priaut greic ac na ellir e duen oneb achaus ycenthy* II 1, 39. „Drei ‚*priwrei*' einer Frau . . .: Der Grund, warum sie die drei ‚*priwrei*' genannt werden, ist, daß sie die drei ‚*privata*' der Frau sind und ihr wegen keiner Ursache genommen werden können." *try agcyfarch gureyc yu e thry pryurey* II 3, 2. „Die drei *agcyfarch* (= lat. Version: *indubitata*) einer Frau sind die drei ‚*priwrei*'."

Es handelt sich also um drei der Frau unveräußerlich angehörende Dinge, drei *priawt*'s (vgl. dies unter den lat. Lehnwörtern).

Zur Herkunft: Ein lat. *prīvilēgium* würde bei lautgesetzlicher Entwicklung auf französischem Boden ein **privlei* ergeben (vgl. altfranzösisch gelehrt, pl. *privileɪges*); aus diesem **privlei* könnte sich cy. *priwrei* ergeben durch Assimilation *r* . . . *l* > *r* . . . *r*.

Anm. Die einmalige Schreibung mit *-t* spricht nicht gegen diese Hypothese, denn ein etymologisch unberechtigtes *-t* findet sich nicht selten im Auslaut.

18. *putein*, pellex. < [afrz. *putaine*], agnorm. *putein*; vgl. Windisch, Kelt. Brit. 239.

putein II 1, 80.

19. *pwynt* Punkt, Sache, Angelegenheit. < afrz. *point* [oder me. *point*?].

puint II 11, 50 = *pvnc* CBDK.

Vgl. *pwnc* unter den lat. Lehnwörtern.

20. *rwnci*, *rwnsi*? Pughe „*rwnsi, a rough-coated horse*". Die einzige Belegstelle bietet ganz auffällige Varianten:

III 4, 7 *runcy neu* . . .
rwnsi . . . D.
rymscy vel C.

Leg. Wall. II 35, 14, 21 *pretium runci.*
Leg. How. II 29, 16, 22 *runcinus.*

Es gewinnt den Anschein, als ob *runci* usw. nichts weiter sei als ein lat. Gen. zu einem **runcus*, und daß diese Form durch ein Mißverständnis der Schreiber in den cymrischen Text gedrungen sei (beachte *vel* des ms. C und *pretium runci* der lat. Version). Diese müßten dann allerdings den Genetiv als Nominativ genommen haben?

Der Stamm *runc-* liegt sonst vor in it. *ronzino*, frz. *roncin* und dem aus dem Romanischen gebildeten mlat. *runcinus* (vgl. oben).

Die Schreibung mit *c* und mit *s* ließen sich vereinigen, wenn man in *s* den Ausdruck der affrizierten Aussprache des *c* vor *i* sehen darf; mit *rymscy* weiß ich gar nichts anzufangen.

21. *sapel* Kapelle. < afrz. *chapele* oder me. *chapel*?
sapel D I 8, 15 = pl. *sapeleu* in A.
sapel BD I 43, 21 = *ecluys* in A.

22. *sudder, swder?* Fehlt bei Pughe; A. Owen „*horse-cloth*“. Pow. 16, 13 *suder* gl. *sudaria*.

Weder lat. *sudārium*, noch afrz. *suaire* lassen sich mit der cymrischen Form vereinigen. In der agnorm. Karlsreise v. 170 findet sich *sudarie*, was dem Cymrischen noch am nächsten kommt.
sudher III 22, 186.

23. *swmmer-farch* Lastpferd.

< [afrz. *somier, sommier*] agnorm. *sumer* Karlsreise v. 82, 240; vgl. me. *somer*.

Die lat. Version hat *equus summarius*; *summarius* scheint aber nur das latinisierte cy. *swmmer* zu sein; Ducange und Forcellini kennen kein *summarius* in dem in Betracht kommenden Sinne.
summeruarc III 4, 7.

24. *tresor* Schatz. < afrz. *tresor* [oder me. *tresor*?].
tresor I 13, 10.

25. *vilein* Höriger.

< [afrz. *villain*] agnorm. *villein*; vgl. Windisch, Kelt. Brit. 239.

Im Anlaut wechselt *v* mit *m* und *b*, da das aus dem Frz. übernommene *v-* als Lenierung von *m* oder *b* aufgefaßt werden konnte; vgl. *meinc* germ. Lehnwörter.

myleyn I 5, 12; 43, 15.
byleyn II 20, 2.
pl. *uyleynyeyt* I 10, 9; 16, 11 (Zle. 12).
myleynyeyt I 43, 16.
byleyneyt I 10, 9.

26. *ystab[y]l* Stall. < afrz. *estable.*

Denkbar ist auch gelehrte Entlehnung < dem lat. *stab[u]lum,* doch ist sie in Anbetracht der Bedeutung nicht gerade wahrscheinlich. Vgl. *ystafell* unter den lat. Lehnwörtern.

estabel I 43, 16.

yspardun }
ystalwyn } siehe unter germ. Lehnwörtern.

III. Teil.

Die aus dem Germ. (Ae., Me., Anord.) entlehnten Wörter.

bord siehe *bwrdd.*

1. *botas, -es* Schuh. < me. *bote* (< afrz. *bote*).

Daß das Wort aus dem Engl. und nicht aus dem Frz. stammt, zeigt das Suffix *-as, -es,* das die entlehnte Pluralendung des Me. ist. Noch zwei andere Wörter für „Schuh" zeigen diese Erscheinung: *gwaltes, gwaldas* (neben *gwald*) *„welt of a shoe"* < me. *welte, walt* und *gwyntas* gl. *cothurnus* (Etymologie?). Sie erklärt sich einfach aus der meist pluralischen Verwendung dieser Wörter. Erleichtert wurde die Aufnahme dieses Suffixes durch das Vorhandensein eines echt cy. Suffixes *-as,* das zur Bildung von Kollektiven und Abstrakten dient. (Ped. II 20).

pl. *botesseu* III 22, 293 = Pow. 16, 20 *botasseu* gl. *ocree.*

2. *brwyd* Pughe *„a broach, the braid of a loom, embroidering frame."* A. Owen *„harness"* (am Webstuhl).

Nach Thurneysen, Keltorom. 47 < *broiden* „flechten" [neben me. *brouden* „sticken" (mit *ou* = *ū*)].

bruydeu III 22, 135 = *rwydeu* K.?

3. *buria* Leichnam, Aas. < ae. *byrian* (me. *burien*) „begraben“. *buria* II 5, 4.

4. *bwa* Bogen (zum Schießen).

< ae. *boga*, me. *boue* (diphthongisch).

bua III 22, 162 = Leg. Wall. II 32, 7, Leg. How. II 48, 14 *arcus*.

5. *bwrdd* m., *bord* f. Tisch, Tafel.

bwrdd < ae.; *bord* < me. *bord* (d. i. *bōrd*).

Das verschiedene Geschlecht der beiden Wörter entspricht ihrem Vokalismus.

burd D I 34, 9.

burth II 20, 8 = *bort* in K.

tawl-fwrdd, -ford siehe unter lat. Lehnwörtern.

cofres, cofrys siehe unter rom. Lehnwörtern.

6. *cost* Kosten. < me. *cost(en)*. (< afz. *coster*).

ar y cost ef. I 43, 15 „auf seine Kosten“; vgl. dazu Windisch, Kelt. Brit. 250.

7. *cussan* Kuß, Küssen. < ae. *cyssan*.

cussan II 1, 19, 22, 25; 31, 25 (Zle. 6, 8, 13, 15).

cwmpas siehe unter rom. Lehnwörtern.

8. *cwta* m., *cota* f. kurz, klein; gestutzt.

< me. *cutten* oder dem nord.: vgl. schwed. dial. *kotta*, *kuta* „schneiden“? *elluydyn adel yr porth cudha* ... I 36, 9 = *kvtta* B, *cwta* E. A. Owen *„The animal that comes through the gate without a tail.“*

Sonst ist nur *cota* belegt und zwar ausschließlich in der Verbindung *ceiniawg cota*, einem geringeren Münzwerte, im Gegensatz zu der *ceiniawg cyfreith* „gesetzliche *ceiniawg*“.

cotta D III 22, 110; S. 306 Anm. e, h; S. 310 Anm. a.

9. *cynheng[y]l, cynhug[y]l.*

cynhenlawg.

Zur Bedeutung: III 22, 190 werden die *botas* (vgl. daselbst unter germ. Lehnwörtern) näher als *cenhenlauc* bezeichnet, was A. Owen mit *„wadded“* wiedergibt. In Pow. 16, 20 dagegen ist *botasseu cenheglauc* durch *ocree nexiles* glossiert, also wohl „Schnürschuhe“. Ferner *panel cyghuyl* III 22, 187 = Pow. 16, 15 *panel cenhungil* gl. *dorsuale nexile*,

also wohl eine mit Bändern versehene Pferdedecke. Endlich steht *cenhughel* III 22, 233 allein, auch ohne Entsprechung in Pow.

Aus den Belegen geht hervor, daß die Worte „Schnur, mit einer Schnur versehen" o. ä. bedeuten, nicht aber *wadded.*

Zur Form und Herkunft: Die mannigfachen Schreibungen sind auffällig, um so mehr, als die Belegstellen im Ven. wie in Pow. dicht aufeinander folgen.

Loth, der die Wörter ausführlich behandelt, setzt *cynhengl* als richtige Form an und erklärt sie als *cyn* + *tengel „lacet, noed, emprunté à l'anglais tangle".* Angenommen, daß dies richtig ist, so würde es doch nur zur Erklärung der Formen *cenheg-, cenhenlaug* ausreichen; die Formen mit *-u-* bleiben unerklärt.

10. *distein, dystein* etwa „Oberhofmeister"; die lat. Version hat *dispensator* und *assecla.*

< ae. *discþegn* (*discþēn*), im 11. Jahrh. *disþein* gesprochen.

dysteyn, distein, dystein I 1 I 3, II 1; 7, 1, 19; 9, 1, 9, 10, 14, 17, 18, 24, 25; 12, 16; 14, 4; 15, 5, 12; 17, 4 usw.

dystevn I 9, 23.

disteiniaeth Amt des *distein.*

disteiniat II 11, 33 = *disteinyaeth* K.

11. *drefa* Anzahl von 24 Garben, „a thrave".

< anord. *þrefe*, obl. *þrefa.*

dreua II 26, 1 (Zle. 5); 27, 2 (Zle. 3); III 22, 208, 210.

12. *edling* Thronerbe (der nicht ein Sohn des Königs zu sein braucht).

< ae. *æðeling* „the son of a king, one of royal blood".

edlyc, -yg I 5, 5 (3 ×), 8, 12; 6, 1 (Zle. 4); 9, 18.

Dies Lehnwort hat ein einheimisches verdrängt. BD I 5, 1 heißt es *gwrthdrych* i. e. *edlyg*; Das. 5 (Zle. 8, 9): *ereyll àdeueyt nad edlyg nep namyn he neb ercho ebrenyn gobeyth „ydau a guretrecyat." ydau.* [„—" BD *gwrthrych*] „andere sagen, daß niemand ein *edling* ist außer demjenigen, dem der König Hoffnung auf *gwrthddrychiad* (= *gwrthddrych*-sein) gäbe." Die lat. Version hat *haeres* oder *successor.* Vgl. besonders Leg. How. I 24, 4 *Quorum unus dignior est, scilicet, qui in discumbendo collocatur in loco ex quo dignitas regia expectatur: hic vocatur edlig.* Ähnlich das. II 38, 2; II Leg. How. 6, 1: *successor i. gurthreghat i. qui expectat regnum post regem;*

gwrth-ddrych ist offenbar richtig in der lat. Version durch *qui expectat regnum* übersetzt worden.

13. *ffordd* f. 1. Weg, Straße, Durchgang.
2. Weg = Mittel, Art und Weise.

< ae. *ford* vgl. Windisch, Kelt. Brit. 246.

Zu 1. *ford* (*fort*) I 20, 12 (2 ><); II 11, 10 (Zle. 11, 13); 25, 1 (2 ><); III 2, 30.

Zu 2. *fordh, forth, ford* I 2, 2; 3, 1; 43, 10; III 2, 32, 45.

14. *ffyrlling* der 4. Teil einer *ceiniawg* (siehe daselbst unter lat. Lehnwörtern), lat. Version *quadrans*.

< ae. *fēorþling*.

firdlyc (!) III 13, 3.

firlyg, fyrlyg III 22, 66—89, 211—214, 215.

15. *gardd* f. Garten. < anord. *garðr* [oder ae. *geard*?].

gart III 25, 10 (Zle. 4, 6).

pl. *gardeu* II 16, 8, 9; B III 20, 13.

Anm. Man könnte in obigen *gart* auch das echt cy. *garth* sehen; doch will dazu dessen Bedeutung „*field, enclosure*“ an der Stelle nicht passen.

gwiched, gwyched siehe unter rom. Lehnwörtern.

16. *hebawg* Habicht, Falke.

< ae. *heafoc* mit Suffixvertauschung im Cy., so daß ags. *-oc* durch cy. *-awc* ersetzt wurde (vgl. march. *-awg* : *march-og-aeth*).

Über das Verhältnis cy. *hebawg* : air. *sebocc* hat ausführlich Thurneysen, Keltorom. 22 ff. gehandelt.

hebauc I 7, 23; 10, 7, 11, 12, 14; 11, 14; 43, 4; III 15, 1, 6.

pl. *heboceu* I 7, 11 (2 ><); 10, 8, 15.

hebogydd Falkner; lat. Version *auceps, accipitrarius*.

hebogyt I 1, 14; I 10, 1.

pl. *hebocedion, hebogydyon* I 10, 10; II 19, 11.

pen-hebogydd Oberfalkner, meist permiscue mit *hebogydd* gebraucht.

penhebogyt I 5, 3; 6, 1 (Zle. 5); 7, 18; 9, 18, 21; 11, 14; 12, 6 (2 ><).

17. *hel[y]m* Helm. < ae. *helm*; in A nicht belegt.

helym BCDK III 22, 171;

vgl. Loth, Mab. [2]II 191; Windisch, Kelt. Brit. 244.

honffest siehe *pen-ffest*.

18. *honsas*, *honsex* Pow. 16, 29 *honsex* gl. *pugio*.
< ae. *hondseax* (vgl. *hon-ffest* unter *pen-ffest*).
honsas III 22, 202 = *honsex* BC = *honsei* K.

19. *hosan* Hose; Pow. 16, 18 *caliga*.
< ae. *hosa*, obl. *hosan*.
pl. *hossaneu* I 32, 3; 37, 4.
hossaneu maur III 22, 190 = Pow. 16, 17 *tibialia magna*.
Unklar ist die Schreibung: III 22, 191 *hoseoaus* = CK *hossyavr* = D *hossyanas*.

20. *iarll* „an earl“. < anord. *jarl*.
yarll II 17, 1. Vgl. dazu Windisch, Kelt. Brit. 247.

21. *imp* Pfropfreis. < ae. *impe*.
ymp III 20, 9.
impiaw pfropfen < ae. *impian* (oder Denominativum von *imp*).
co. prs. pass. *ymper* III 20, 9.

22. *inseil* Siegel, Insiegel. < ae. *inseg(e)l*, me. *inseil* (so schon im 11. Jahrh. gesprochen).
ynseyl agored I 8, 10; 24, 4 „offenes Siegel-Patent“.

23. *llwyn* m. Lande. < me. *loine* (< afrz. *logne*, *longe*).
due leven III 17, 2 „beide Lenden“.
Ist *leven* verschrieben oder = **llywyn?*

24. *meinc* Bank. < ae. *benc*, me. *benche*.
Der Anlaut *m* ist hervorgegangen aus falscher Restituierung der lenierten Form *feinc*, da *f* auf *m* oder *b* beruhen kann. Ähnliches siehe unter *vilein* rom. Lehnwörter.
e·ueyg I 6, 1 (Zle. 10); 11, 7.
tal-feinc Pughe „*a front form, a throne*“.
y talueingk D I 11, 7 = *en tal eueyg* in A „am Ende der Bank“.

25. *mudeir* mausernd. < anord. *mūtari*.
mudteyr, *muteyr* (vom *hebawg*) III 15, 3, 5.
Vgl. *mud* unter lat. Lehnwörtern.

26. *nawdd* Schutz.
nawdd ist in den Gesetzen mit einer Ausnahme ein term. techn. Er bezeichnet das bis ins Allereinzelste geregelte Asylrecht, das der

König, die Königin, die Hofbeamten und bestimmte andere Personen einem Missetäter angedeihen lassen können. Lat. Version *refugium.*

Windisch, Kelt. Brit. 245 nimmt Entlehnung von *nawdd* < anord. *nāð* „Gnade“ an, was lautlich durchaus korrekt wäre. Er weist auf die Bedeutungsgleichheit des anord. *nāð* und des *nawdd* in den cy. Erzählungen hin — „Gnade“ — und die Parallele des „pardon“ im Deutschen.

Aus folgenden Gründen kann ich mich dieser Erklärung nicht anschließen:

1. In den Gesetzen hat *nawdd* die Bedeutung „Gnade“ höchstens in der Formel *naud Dyhu* II 11, 37 (Zle. 15) und *naut Duo* II 6, 2 (Zle. 15) „Gnade Gottes“; sonst ist es immer die Bezeichnung für ob. Institution, bedeutet also eher „Schutz, *protectio*“, ja sogar den Schutzort, das *refugium.*

2. Nun weist das ir. ein Verbum auf, *snādid* „er schützt“, das man nicht wohl von cy. *nawdd* trennen kann, es entspricht in der Bedeutung und in der Lautgestaltung durchaus dem cy. Worte. Man könnte zur Veranschaulichung des letzteren etwa die Gleichung aufstellen:

ir. *snām* „Schwimmen“: cy. *nawf* = ir. *snád-*: cy. *nawdd.*

Diese Erwägungen veranlassen mich trotz der bei Windisch a. a. O. gezogenen Parallelen in cy. *nawdd* einheimisches Sprachgut zu sehen. Gleichwohl mögen die Belegstellen folgen:

naut, naud, naudh I 2, 2; 3, 1; 5, 10; 7, 4; 9, 14, 16, 19 (2 ×); 10, 14; 11, 17; 12, 14; 13, 19; 14, 10; 15, 13; 16, 14; 17, 5; 18, 5; 19, 12: II 9, 2; 10, 1, 2, 4, 5 usw.

nahud I 9, 15.

nodd-fa. *nawd*-Ort = Asyl.

nodua II 10, 2, 3, 5, 9.

palfrei }
panel } siehe unter rom. Lehnwörtern.

27. *pen-ffest* Pflugsterz.

pen-ffestin eine Art Helm.

Über beide vgl. Loth, Mab.[2] II 191, über *pen-ffestin* Windisch, Kelt. Brit. 244.

-ffest < ae. *fæst.*

-ffestin kann cy. Ableitung mit dem suff. *-in* sein oder durch Suffixvertauschung hervorgegangen sein.

penfest aredar III 22, 238 = *aradyr neu penffest* DK.

penfestyn III 22, 170.

hon-ffest (fehlt bei Pughe) A. Owen „*a tunic*“. Belegt nur III 22, 122 als *honfest*.

-fest dürfte mit obigen *-ffest* identisch sein. Was ist *hon-*? Nach dem Muster *hon-sas* könnte es ae. *hond* sein. Tatsächlich ist es auch dies und A. Owens Wiedergabe des Kompositums *hon-ffest* durch „*tunic*“ unrichtig:

1. III 22, 117—121 werden allerlei Gegenstände aufgezählt, vor allen Gefäße; 122 folgt ob. *honfest*, direkt darauf 123 *geuyn* „Fußfessel“; 124 ff. Bezeichnungen für verschiedene Arten von Netzen.

2. Das ‘pretium’ (gwerth) für *honfest* und *geuyn* „Fußfessel“ ist an obiger Stelle das gleiche (*pedeyr arugeynt ceynnyauc* „24 *ceiniawg*“).

3. Die Leg. How. führen an der entsprechenden Stelle II 37, 85 ff. auf: *ferrea manica* und *compes* „Fußfessel“; *ferrea manica* entspricht offenbar ob. *honfest*, *compes* ob. *geuyn*.

Aus diesen Stellen geht hervor, daß *honfest* und *geuyn* zusammen gehören; wenn nun letzteres die Bedeutung „Fußfessel, *compes*“ hat, wird doch *honfest* „Handfessel, *ferrea manica*“ sein, was ganz genau einem ae. **hond-fæst* in Form und Bedeutung entspricht, also aus ihm entlehnt ist. Wie A. Owen zu der Bedeutung „*tunic*“ kommt, ist mir unverständlich.

person siehe unter rom. Lehnwörtern.

28. *punt* f. Lat. Version *libra*; höchste Münzwert. < ae. *pund* (me. *pound*) seit dem 11. Jahrh. mit *ū*!

Das cy. *u* erklärt sich somit aus dem *ū* des engl. (vgl. Ped. I 195 Anm. 2).

punt I 7, 12; 9, 11; 16, 8; 43, 8, 20, 21; II 1, 32, 39, 42, 44; 6, 15, 16, 19 usw.

pwynt siehe unter rom. Lehnwörtern.

29. *ridyll* Sieb.

ae. *hrīddel* (*hrīdder*).

rydyl, *rydyll* II 1, 4; III, 104.

Leg. Wall. II 31, 50; Leg. How. II 37, 70 *rydyll*, *ridyll* gl. *incerniculum*.

30. *ryg* Roggen. < ae. *ryge*.

ryc III 6, 10.

31. *sur* sauer, bitter. < ae. *sūr,* anord. *sūrr.*
auallen sur III 20, 11 = Leg. Wall. II 28, 11; Leg. How. II 37, 100 *pomus amara.*
swmmer-farch siehe unter rom. Lehnwörter.

32. *taryan* Schild. < ae. *targa* obl. *targan.*
taryan III 22, 147.

33. *tyglys?* A. Owen „*tiles*" (fehlt bei Pughe).
Die richtige Schreibung vermag ich nicht zu ermitteln.
Es ist klar, daß wir es mit einer Entlehnung aus einem aus lat. *tēgula* hervorgegangenen Worte zu tun haben. Ob. Form kommt ae. *tigele,* anord. *tigle* am nächsten.

34. *ynfyd* töricht; Tor, Narr. < ae. *unwittig,* me. *unwitti* (Ped. I 21, 387, wo *unwitti* irrtümlich als „aengl." bezeichnet ist).
ynwyt II 28, 3 = *ynuyt* in J.

35. *ysgin* ein aus Fell gefertigtes Kleidungsstück. < ae. *scinn,* das aus anord. *skinn* entlehnt ist, oder aus diesem direkt.
yscyn, escyn III 22, 229, 232.
esgin, scin B und D III 22, 230, 231.

36. *yspardun* Sporn.
Über dies Wort läßt sich eigentlich nur sagen, daß es in Entlehnungsbeziehungen zu germ. **spuran*; ae. *spora, spura*; anord. *spori* oder afrz. *esperon* (< germ.) steht. Die Lautverhältnisse sind ganz unklar.
pl. *e-, ysparduneu* I 12, 8; 32, 3; III 22, 177—79.
Pow. 16, 5 7 *sparduneu* gl. *calcaria.*

37. *ystalwyn* Hengst. < me. *stalon* [oder afrz. *estalon?*] agnorm. **estaloun,* wo *ou* ein langes *ū* bedeutet.
Der Ausgang *-wyn* ist unklar.
estaluen III 4, 12.

38. *ysten.* A. Owen „*an earthen pitcher*",
< ae. *stǣna,* me. *stę̄ne* „Steinkrug".
esten III 22, 119.

39. *ystiwart* Verwalter. < ae. *stig(e)weard, stīweard.*
Vgl. Windisch, Kelt. Brit. 246.

Das Wort kommt nur einmal an einer Stelle vor, wo seine Bedeutung nicht scharf zu erkennen ist.

estywart I 34, 3.

IV. Teil.

Zur Lautlehre der lat. Lehnwörter.

Es kann im folgenden nicht meine Aufgabe sein, eine bis ins einzelste gehende Untersuchung der Lautverhältnisse anzustellen. Einzelheiten sind im alphabetischen Verzeichnis der Lehnwörter von Fall zu Fall behandelt; soweit sie mir prinzipieller Art zu sein schienen, habe ich sie unter den der Übersicht folgenden Bemerkungen behandelt.

Es kam mir darauf an, gewissermaßen aus der Masse der volkstümlichen Lehnwörter heraus festzustellen: wie gibt normalerweise das cy. die lat. Laute wieder? Wo Zweifel über die zu Grunde zu legende lat. Lautung bestehen können, habe ich in der tabellarischen Übersicht die klass.-lat. eingesetzt und unter den Bemerkungen die tatsächliche festzustellen versucht.

Um das je nach den Gesichtspunkten sich beständig wiederholende Zitieren der Lehnwörter zu vermeiden, habe ich mich damit begnügt, die Zahlen des alphabetischen Verzeichnisses anzuführen, wo die Beispiele zu finden sind. Genügt ein Blick in das Verzeichnis, um Beispiele zu finden, so habe ich auch von der Angabe der Zahlen abgesehen.

I. Vokale.

a) Kurze Vokale.

Lat. *a* wird im allgemeinen regelrecht > cy. *a*;

> *-o* nur in 143, 231.

> *ei* 1. vor **i̯* 12, 25, 193, 230.

2. vor **ō* > **ü* > **ī* [45], 123.

3. vor **ī* 132.

> *e* vor *i*, *y* 8, 22, 26, 43, 94, 139

und in den pl., wo ein *-e-* des sg. zu *y* wurde: 11, 39, 133, 134, 237.

act siehe lat. *c*.

Lat. *e* wird im allgemeinen regelmäßig > cy. *e*.
> *y* nur in 224, ferner
> *y* vor nas. + cons. 7, 74, 85, 207, 221, 222; ausgenommen sind 76, 96, 146, 152, 233.
> *ei* vor *i̯ 49, aber nicht in 171.
> *y* vor *ī in den pl. 39, 134, 237.
> *a* durch Assimilation in [13], 31, 37.
Geschwunden in Mittelsilbe vor dem brit. (und lat.) Hauptton 23, 24, 139.
Anl. *ve-* > *go* 111.
ect, ex siehe lat. *c*.
edr siehe lat. *d*.

Lat. *i* wird durch cy. *y* und *e* vertreten in derselben Weise, wie dies bei idg. *i* der Fall ist, d. h. die fem. weisen *e*-Vokalismus auf (zu letzterem vgl. lat. *u*) 47, 50, 133, 168, 197.
*-*igi̯a* > *ei* 38.
-igli̯a > *wyl* 115.
Im Hiatus > *i* 82, 88.
Schwund 1. nach lat. hauptton. Silbe 81, 109, 115, 202.
2. vor dem brit. Hauptton 97.
inf- > *uff.*? 225.
ict siehe lat. *c*.

Lat. *o* wird im allgemeinen regelmäßig > cy. *o*.
> *w* 1. vor nas. + cons. 187, 194.
2. vor *llt* 202.
> *y* in nichtletzter Silbe 118, 146.
> [*ei* oder *y*] vor *i̯, *ī 239; im pl. bei 61.
> *e* vor *y*, *i* 44, 138; vor *y*, das < *e* des sg. hervorgegangen ist, in dem pl. 179.
> *a* 3, 38, 132.
Geschwunden nach lat. Hauptton 83.
oct, ox siehe lat. *c*.

Lat. *u* wird cy. durch *w* und *o* vertreten wie idg. *u*, d. h. die fem. weisen *o* auf (vgl. lat. *i*).
Zu letzterem: 59, 66, 103, 104.
> *i* nur 149 *nifer*.
> *y* in nichtletzter Silbe 72, 91, 206.
Geschwunden 1. nach lat. Hauptton 50, 93, 131, 192.
2. vor brit. Hauptton 54, 146.
Lat. *uct, ux* vgl. lat. *c*.

b) Lange Vokale.

Lat. *ā* > cy. *aw* in betonter, *o* in unbetonter Silbe.
> *e* im Hiatus vor *y* 124.
> *a* in Mittelsilben vor dem lat. Hauptton 109, 113.

Lat. *ē* > cy. *wy* d. h. wird behandelt wie idg. *ei*.
> cy. *e* vor dem brit. (und lat.) Hauptton 140.

Lat. *ī* > cy. *i* 44, 82, 94, 102, 116, 120, 125, 127, 138, 141, 151, 172, 215.
> cy. *y* vor dem brit. (und lat.) Hauptton 235?

Lat. *ō* > cy. *u* 18, 122, 127, 200, 206, 226, 236.
> cy. *aw* nur in 147.

Lat. *ū* > cy. *u* 27, 98, 140, 144, 145, 185, 216, 235.

c) Diphthonge.

Lat. *au* > cy. *aw* 18, 41,
vor **i̯* > *eu* 75 (*cyngheusaeth*), 100.

Lat. *ae, oe* > cy. *e* 169,
vor *g* + cons. unter Lenierung des *g* > *ei* 228.

II. Konsonanten.

a) Tenues.

Lat. *c* > cy. anl. *c*; inlautend zwischen voc., ausl. > *g* wie altes *k*.

Lat. *sc* > cy. *sc, sg*, im Anl. *ysc, ysg*.

Lat. *rc, lc* > cy. *rch, lch* 37, 78, 104, 179; 33.

Lat. *nc* > cy. *nc, ng(h)* 34, 75.

Lat. *cl* > *cl, gl* 95.

Lat. *c* + *l*, wenn ein voc. dazwischen geschwunden ist > *cl, gl* 50, 93, 131, 172, 192

Lat. *ct* 1. *act* > cy. *aeth* 101, 121, 212 3.
2. *ect* > cy. *eith* 4, 167.
3. *ĭct* > cy. *ith* 23, 139.
4. *oct* > cy. *oeth* 89.
5. *uct* > cy. *wyth* 106.

Lat. *x* (*cs*) 1. *ex* > cy. *eis* 166.
2. *ox* > cy. *oes* 57.
3. *ux* > cy. *oes* beim fem. 65.

Lat. *xt* (*cst*) > cy. *st* 99, 117, 222 [*estynnu*].

Lat. *-nct-* > cy. *-nc* 188.

Lat. *cc* > cy. *ch* 3, 164, 196, 205.

Lat. *ch* > cy. *ch* 25, 132.

Lat. *p* > cy. anl. *p*; inl. zwischen voc., ausl. > *b* wie altes *p* (< *q*).
  Lat. *sp* > cy. *sp*, *sb*, im Anl. *ysp-*, *ysb*.
  Lat. *rp* > cy. *rff* 60.
  Lat. *mp* > *mh* (*mm*) 73, 171, 181, 221.
  Lat. *mpr* > 1. *mfr* 183.
  2. *mhr* 228.
  Lat. *mpl* > *m*(*h*)*l* 10.
  Lat. *pr* > cy. *br* 45, 94.
  Lat. *p* + geschwundener voc. + *l* > cy. *bl* 234.
  [Lat. *mb* ausl. > cy. *mp* (*mb*) 194.]
  Lat. *pp* > cy. *ff* [56], 70.
  Lat. *pt* > cy. *th* 47, 235.

Lat. *t* > cy. anl. *t*; inl. zwischen voc. und ausl. > *-d* wie altes *t*.
  Lat. *st* > cy. *st*; anl. > *yst-*.
  Lat. *rt* > cy. *rth* 53, 135, 174, 180/1, [211?]
  Lat. *nt* > cy. 1. inl. *nh* (*nn*) 76, 175.
  2. ausl. *-nt*, *-n* 2, [13?], 49, 146, 178, 198.
  Lat. *lt* > cy. *ll* 6, 72.
  Lat. *ltr* > cy. *lltr* 67.
  Lat. *tr* > cy. *dr* 123.
  Lat. *tt* > cy. *th* 129, 197.

Lat. *qu* > anl. *ch* 79 }
  oder *g* 109 }
  inl., ausl. > *g* 44.
  lat. *rqu* > cy. *rch* 210.

b) Mediä.

Lat. *b* > cy. anl. *b*; inlautend zwischen voc. > *f*; wie altes *b*.
  Lat. *b* geschwunden nach *u* 27.
  Lat. *rb* > cy. *rf* 21, 63, 219, 223.
  Lat. *br* > cy. *fr* 54, 128.
  Lat. *mb* > cy. ausl. *mp*, *mb* 194.
  Lat. *bb* > cy. *b* nur gelehrtes Beispiel 1.
  Lat. voc. + *b* + *s* > cy. (gelehrt *bs*) *w*-diphth. + *s* 2. }
  Lat. voc. + *b* + geschwund. *o* + *l* > cy. *w*-diphth. + *l* 83 }

Lat. *d* > cy. anl. *d*; inl. zwischen voc. und ausl. > *dd*; wie altes *d*.
  Lat. *nd* > cy. *nn*, (*n*) 7, 31, 35, 77, 80, 85, 187, 222.
  Lat. *rd* > cy. *rdd* 226.
  Lat. *ld* > cy. *ll* 32.

Lat. *édr* > cy. *eir* 30. }
Lat. *adr* > cy. *ar* 109. }
l + *d*, wenn ein voc. dazwischen geschwunden ist, inl. cy. > *lld* 139.
n + *d*, „ „ „ „ „ „ „ „ > *nd* 23.
l + *d* ausl. cy. > *llt* 202.

Lat. *g* > cy. anl. *g*; inlautend zwischen voc. und ausl. geschwunden; wie altes *g*. Dazu vgl.:
Lat. *ege* > cy. *e* 80.
Lat. *agi* > cy. *ae* im fem. 197.
Lat. *agē* > cy. *awy* 109.
Lat. *augu* > cy. *aw* 19.
Lat. *igia* > cy. *ei* 30.
Lat. *īgn* > cy. *wyn* 16, 204.
Lat. *aegn* > cy. *ein* 228.
Lat. *ig* + *l*, wenn ein voc. dazwischen geschwunden ist > cy. *wyl*? 115.
Lat. *ng* > cy. *ng* 11.
Lat. *ng* + *l*, wenn ein voc. dazwischen geschwunden ist > *ngl*. 50.
Lat. *rg* > cy. *ri̯*? 13.

c) Liquiden.

Lat. *l* > cy. anl. *ll*; inlautend zwischen voc. > *l*;
ausl. > cy. 1. *l* 11, 12, 27, 83, 141, 162, 200, 208, 232.
2. *ll* 35, 94.
Lat. *lm* > cy. *lf* 157.
lt vgl. lat. *t*; *mpl* vgl. *p*; *lc*, *cl* vgl. *c*; *ld* vgl. *d*; *ngl* vgl. *g*.

Lat. *r* > cy. anl. *rh*, inlautend zwischen voc. und ausl. > *r*; wie altes *r*.
Lat. *rm* > cy. *rf* 14, 209.
Lat. *rr* > cy. *rr* 38.
In lat. *str* schwindet cy. *r* im Ausl. 214.
rc vgl. *c*; *rp* vgl. *p*; *tr*, *rt* vgl. *t*; *rb*, *br* vgl. *rd*, *dr* vgl. *d*.

d) Nasale.

Lat. *m* > cy. anl. *m*; inl. zwischen Vokal und ausl. > *f*; wie altes *m*.
Lat. *mm* > cy. *m* 8, 74, 98, 206.
Lat. *mn* > cy. *fn* 59.
n + [geschwundenes] *u* + *m* > *nw* 146.
m geschwunden nach *s* in lat. letzter Silbe 109.
Lat. *rm* vgl. *r*; lat. *mp*, *mpl* vgl. *p*; lat. *mb* vgl. *b*.

Lat. *n* > cy. *n*; wie altes *n*.

Lat. *ēns* > cy. *wys* 189.

$>$ cy. *es* vor dem brit. Hauptton. 140.

Lat. *āns* > cy. *aws* 214.

Lat. *nc, nct* vgl. *c*; *ng, īgn, aegn* vgl. *g*, lat. *nt* vgl. *t*; lat. *nd* vgl. *d*; lat. *mn* vgl. *m*.

e) Spiranten.

Lat. *s* > cy. anl. *h* nur 117; sonst anl., inl. und ausl. > *s*.

Lat. *bs* vgl. *b*, lat. *sc, x, xt* vgl. *c*; lat. *sp* vgl. *p*. lat. *st* vgl. *t*, lat. . . . *ns* vgl. *n*.

Lat. *f* in allen Stellungen > cy. *ff*; nur 54 anl. > *chw*.

Lat. *inf-* (*īf-*) > cy. *uff-* 225.

f) Halbvokale.

Lat. *v* > cy. anl. sicher nur *ve* > *go* 111.

Inl. zwischen Vokalen geschwunden 183; > *w* 40, 47.

Lat. *j* kommt nur zwischen Vokalen vor und scheint dort > *e* zu werden 20, 130; dagegen 137.

g) Hauchlaut.

Lat. *h* wird volkstümlich nicht wiedergegeben 5, 239.

Bemerkungen.

A. Vokalschwund.

Eine Reihe von Wörtern weist ein Minus eines kurzen unbetonten Vokals in Binnensilben auf. Es lassen sich 2 Klassen unterscheiden:

1. Minus vor dem brit. und lat. Hauptton.
2. Minus nach dem lat. Hauptton (in *paenultina*).

Zu 1. Lat. *e*: *bendith* : *benedictio*; *melldith* : *maledictio*; *benffyg* : *beneficium*.

Lat. *u*: *chwefrawr* : *februarius*; *mynwent* : *monumentum*.

Zu 2. Lat. *i*: *degm* : *decimus*; *garawys* : *quadrāgēsima*; *gwyl* : *vigilia*; *swllt* : *solidus*.

Lat. *o*: *diawl* : *diabolus*.

Lat. *u*: *cengl* : *cingulum*; *dysgl* : *disculus*; *magl* : *macula*; *rasgl* : *rasculum*.

Ist dieser Vokalschwund schon lat. oder erst cy?

Für *e* der 1. Klasse würde sich aus dem Unterbleiben der Assimilation *nd, ld* > *nn, ll* Schwund im cy. ergeben, wenn diese Wörter nicht als der kirchlichen Sphäre angehörige dem Verdacht der Beeinflussung durch die lat. Wörter ausgesetzt wären.

Für *u* der 1. Klasse ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit lat. Ausfall; andernfalls sollte man Lenierung von *m* > *f* erwarten.

Für *i* der 2. Klasse läßt sich aus den Beispielen nichts mit Sicherheit entnehmen. *degm, garawys, gwyl* gehören wieder der kirchlichen Späre an; *swllt* steht vereinzelt.

Für *o* der 2. Klasse ergibt sich lat. Schwund; ein lat. *diabolus* ließe ein **diafol* erwarten.

Für *u* der 2. Klasse ergibt sich kein Kriterium.

Als festgestellt darf man wohl betrachten: 1. daß kl.-lat. *u* vor dem lat. Hauptton geschwunden war und 2. das *o* nach dem lat. Hauptton. Ist es daher a priori wahrscheinlich, daß auch in den anderen Fällen der Vokalverlust auf das Konto des Lat. zu schreiben ist, so wird diese Annahme durch folgendes gestützt:

Zwischen gewissen Kons. beginnt im Lat. dieser Vokalverlust sehr früh; diese Fälle liegen in den oben angeführten Beispielen meist vor (vgl. Grandgent 99-101):

1. Zwischen kons. und liqu. *gwyl* (*diawl*) und sämtliche für *u* der 2. Klasse.
2. Zwischen liqu. und kons. *swllt.*

B. Zur Kürzung langer, cy. und lat. vortoniger Vokale.

garawys : *quadrāgēsima; gradell* : *crātella; paratōi* : *parawd.*

Ped. I 204 findet keinen Raum für Kürzung des *ā* in lat. Lehnwörtern auf cy. Boden, da hier das *ā* unter ganz denselben Bedingungen steht, unter denen im ererbten Wortschatz *o* für *aw* < *ā* eintritt.

Jones 97 stellt die Regel auf: „*in Brit. ā was shortened when unaccented*". Hierfür scheint *paratöi* : *parawd* zu sprechen. Trotzdem glaube ich, daß sich diese Regel nicht halten läßt. Sehen wir zunächst die Beispiele an, die Jones anführt, so finden wir, abgesehen von ob. *paratöi* lauter direkte Entlehnungen aus dem lat. (*pechadur* < *peccātorem; meitin* < lat. *mātutin-* usw.) und nur ein cy. Wort: *ceiliagwydd* : *ceiliawg*, dem ich noch *ceiniagwerth* : *ceiniawg* hinzufüge (Nettlau S. 55). Diese beiden letzten Fälle erklären sich aber durch Dissimilation: *ceiliawg* **ceiliawgwydd* (> *ceiliogwydd* oder) *ceiliagwydd*; ebenso *ceiniagwerth*. Es bleibt noch das von *parawd* abgeleitete

paratoi, wofür man **parotoi* erwarten sollte. Es wird nicht zu kühn sein, nach Fällen wie *ariant, carchar, calan* u. a. Assimilation des zweiten Vokals an den ersten anzunehmen. Somit reduzieren sich die Beispiele Jones's für Kürzung des *ā* auf die direkt dem lat. entlehnten Wörter. Warum aber diese, wenn sie *ā* gehabt hätten, den Wandel *aw* > *o* nicht hätten mitmachen sollen, obgleich lat. *ā* und cy. **ā* sonst zusammengefallen sind in *aw,* ist nicht einzusehen.

C. Schwund von Nasal vor Sibilant. (*s, f*).

Beispiele: *puys* : *pēnsum; mesur* : *mēnsūra; trawst* : *trānstrum; uffern* : *infernum.*

Das Schwinden des *n* unter ob. Bedingungen (unter Dehnung eines vorhergehenden kurzen Vok.) ist im Lat. so alt, daß es sicherlich vor die Periode der Romanisierug Brittanniens fällt. (Grandgenet 74); einen Rest des vermutlich vor dem spir. bei Schwund des nas. entwickelten nas.-vok., darf man vielleicht in dem dunklem *u* von *uffern* sehen, da sonst lat. *ī* ausnahmslos cy. durch *ī* wiedergegeben wird.

D. Vereinfachung von *x* vor kons. (*xt, xc*).

Beispiele: *estrawn* : kl. *extrāneus; hestawr* : *sextārius; estyn* : *extendō; esgymun* : *excommunis.*

Auch diese Erscheinung ist älter als die ältesten lat. Lehnwörter des cy. (Grandgenet 108, 2./3. Jahrhundert v. Chr.).

E. Vertretungen lat. Laute in Lehnwörtern, die älter sind als die Hauptmasse.

a) Lat. *ū* > cy. ī (nicht *u*) vgl. Ped. I 207. (Die Gesetze bieten zufällig kein sicheres Beispiel.)

b) Über eine scheinbar ältere Wiedergabe von lat. *au* vgl. *eur.* (Ped. I 211.)

c) Lat. anl. *s* > *h* in *hestawr*; sonst > *s.*

d) Lat. anl. *f* > *chw* in *chwefrawr.* (Ped. I 220.)

V. Teil.

Zur Chronologie der lat. Lehnwörter.

Relative Chronologie.

Welchen Lautstand hatte das brit. zur Zeit der Entlehnungen?

Die Vokale.

ā war noch nicht zu *aw*, *o* geworden,
ē war noch nicht zu *wy* geworden,
o war noch nicht zu *u* geworden,
denn lat. *ā*, *ē*, *ō* nehmen an diesen Wandlungen Teil.

Es bestand schon *ī* (< *ē*, *ī*).

Ob ein *ū* < idg. *oi* schon bestanden hat, ist mir fraglich; denkbar ist, daß in lat. Wörtern mit *ū* für dieses als nächstverwandter Laut *ō* substituiert wurde. (Anders Ped. 141.)

An kurzen Vokalen bestanden *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, da entlehnte wie einheimische Wörter in gleicher Weise *a*, *e*, *y*, *o*, *w* aufweisen.

voc. + *ct*., war noch nicht > diphth. + *th* geworden, da die lat. Wörter daran teilnehmen.

Ebenso war *e* + nas. + cons. noch intakt.

Der *au*-Diphth. war schon Monophthong geworden, da lat. *au* nicht > *u* geworden ist wie in echtcy. Wörtern, sondern durch *a* + *w* wiedergegeben wird.

Ebenso wird es sich mit *ou* und *eu* verhalten.

Der Übergang *j* > *dd* war vollzogen; die lat. Wörter nehmen nicht daran Teil.

Die ausl. Vokale waren noch vorhanden, da lat. -*ō* und -*ī* Umlaut oder Epenthese bewirken wie dies in einheimischen Wörtern der Fall ist.

Die Konsonanten.

p war schon geschwunden; an seine Stelle tritt das aus *qu* hervorgegangene *p* in den Lehnwörtern. Anl. *s* war schon zu *h* geworden; nur *hestawr* nimmt an der Entwicklung *s* > *h* teil.

st war schon > *ss*, *ks* > *h* geworden (aber vgl. Jones 142) so auch bei andern möglichen Veränderungen von *s*.

Die Lenition ist jünger als die Lehnwörter, denn sie nehmen — sofern sie nicht gelehrt beeinflußt sind — regelrecht daran teil. Ped. I 242 bezweifelt dies und hält es für möglich, daß die durch

Lenierung entstandenen Lautpaare schon existierten und nur auf den neuen Sprachstoff „nach ererbten Grundsätzen“ übertragen seien. Die volkstümlichen Lehnwörter weisen aber eine solche Konsequenz und Übereinstimmung in der Durchführung der Lenition mit dem einheimischen Sprachgut auf, daß ich mir nicht vorstellen kann, sie sei auf analogischem Wege zustande gekommen.

Aus welcher Zeit können die volkstümlichen Lehnwörter herrühren?

Einzelne lat. Wörter mögen schon vor der Invasion der Römer in Britannien ihren Weg in die britannischen Dialekte gefunden haben. Es würden hier besonders der Handelssphäre angehörige Wörter in Betracht kommen; Geld, Maße, Handelsartikel u. ä. werden die ersten Bereicherungen des britannischen Wortschatzes aus lat. Sprachgut ausgemacht haben. Vielleicht gehören hierher Wörter wie *hestawr*, *ariant*, *eur* und diejenigen, die auf eine ältere Entlehnungszeit als die Masse hinweisen (vgl. oben). Auch unter den scheinbar der großen Masse angehörigen Wörtern kann sich noch das eine oder andere befinden, das einer früheren Periode angehört, ohne daß die Lautverhältnisse diese Erkenntnis ermöglichen.

Auch die schon intensiveren Berührungen der Britannier mit den Römern gegen die Mitte des 1. Jahrhunderts vor Christus, die Feldzüge Cäsars, werden keine bedeutenden Spuren in der Sprache der Britannier hinterlassen haben. Sie sind zu flüchtig und werden zu bald unterbrochen.

Erst nach etwa einem Jahrhundert beginnt wieder eine kräftige Einwirkung des Römertums in Britannien, die ihren Höhepunkt erreicht in der durch Agricola erkämpften Pazifizierung. Die hierauf folgende Zeit ist für die Bereicherung der britannischen Dialekte mit lat. Wortmaterial die wichtigste, ihr wird die Masse der Lehnwörter angehören. Nur eine Zeit der ruhigeren, kolonisatorischen Tätigkeit konnte in der Sprache eine solche Anzahl von Bezeichnungen für alle Verhältnisse des menschlichen Lebens hinterlassen. Es gibt tatsächlich kaum ein Gebiet der Kultur, das nicht in seinem Wortschatze Zuwachs an lat. Wörtern erhalten hätte; Handwerk, Ackerbau, Viehzucht, Bienenpflege, Handel, Justiz, Verwaltung usw. usw., alle weisen sie den Einfluß der hohen, röm. Kultur im Wortschatze auf. Ja noch viel weiter geht der Einfluß der lat. Sprache, sie verdrängt einheimische Bezeichnungen, ohne daß dafür eine ratio einzusehen ist. Eine Notwendigkeit zur Entlehnungen von Wörtern wie z. B. die folgenden lag doch sicherlich nicht vor: *brachium*, *barba*,

labor, piscis, lac u. a. Eine so tiefgehende Beeinflussung einer Sprache durch eine andere erfordert aber vor allem auch Zeit. Es zeugt nicht nur für die Überlegenheit der röm. Kultur sondern auch für eine gewisse Anpassungsfähigkeit der Britannier, daß sie in einer verhältnismäßig so kurzen Zeit von etwa 300 Jahren (Ende des 1. Jahrhunderts bis etwa 409) einen solchen fremden Wortschatz in sich aufgesogen haben. Es kommt noch dazu, daß nicht nur einzelne Wörter entlehnt sind, auch Suffixe wurden übernommen und dem Vorrat der einheimischen als lebendige Glieder eingereiht (z. B. *-awr* < *ārius*, *-wys* < *-ē(n)sis*, *-us* < *-ōsus*, *-awt* < *ātum*, *-ātiō*, *-dawt* < *-tāt*, *-dur-* < *-tōr-* u. a.).

Ein weiterer Umstand half den Einfluß der lat. Sprache vermehren. Schon in einer frühen Periode der Romanisierung kam das Christentum nach Britannien und mit ihm drang eine Flut von kirchlichen und gelehrten Wörtern ein. Zu einem Teile wurden diese volkstümlich, andere schwanken unter dem Einfluß der lat. Basis mehr oder weniger (vgl. z. B. volkstümlich *allawr*, halbgelehrt *anifeil*, nur durch die Endung britannisiert *emendaw*). Die Einwirkungen von der kirchlichen Seite dauern in der Sprache auch noch fort, nachdem längst der letzte römische Legionär den Boden Britanniens verlassen hatte.

Was nun die Form des lat. anlangt, auf die die Lehnwörter hinweisen, so kann es nicht erheblich von dem klassischen Latein verschieden gewesen sein. Einige Punkte, in denen sich ein solcher Unterschied bemerkbar macht, sind schon oben besprochen: Ausfall gewisser unbetonter Mittelsilbenvokale, Kürzung von lat. vorhaupttonigen Vokal, Schwund von nas. vor spir., Vereinfachung von *x* vor cons. > *s* + cons.; hinzufügen läßt sich noch Schwund von *h*, Monophthongierung von *ae* > *e* (vgl. Ped. I 212 f. In den Gesetzen kein sicheres Beispiel).

Anm. Ob lat. *i* und *u* schon > *ẹ*, *ọ* geworden waren oder im Lauf jener Entlehnungsperiode wurden, wage ich nicht zu entscheiden. Die Wiedergabe ist einheitlich cy. *y, w*; dabei sind alle Fälle, wo cy. *e, o* : lat. *i u* in fem. steht, den masc. mit *y, w* gleichzusetzen. Die Vokalfärbung *e, o* ist hier nur die Modifikation von *y, w* im fem., wie sie z. B. die einheimischen adj. mit diesem Vokalismus zeigen: vgl. cy. *bychan*, fem. *bechan*; *byrr*, fem. *berr*; *trwm*, fem. *trom* usw. Auch die zahlreichen Substantiva auf *-ell* beweisen nichts, da sie auf lat. *-ellus* oder *-illa* beruhen können und wohl das *-illus, illum* unterdrückt haben.

VI. Teil.

Zu den aus dem Rom. entlehnten Wörtern.

Windisch, Kelt. Brit. 238 ff. hat entschieden darauf hingewiesen, daß diejenigen romanischen Lehnwörter in den von ihm behandelten cy. Romanen, die überhaupt ein Indizium dafür tragen können, anglonormannische Sprachform, nicht festländisch-französische aufweisen. Ich hoffe dies an einigen weiteren Beispielen — z. T. sind die den Gesetzen entnommenen Lehnwörter dieselben, die auch Windisch a. a. O. zitiert — bestätigen zu können.

Der Gruppe von cy. Lehnwörtern, die *ei* = agnorm. *ei* gegenüber afrz. *oi* oder *ai* aufweisen (*palfrei*, *putein*, *villein*) reiht sich *harneis* an.

cy. *cwmpas* und *swm(m)er-* reihen sich eher an agnorm. *cumpas*, *sumer* (Karlsreise) als an afrz. *compas*, *sommier* an.

cy. *suder* steht agnorm. *sudarie* jedenfalls näher als afrz. *suaire*.

Noch ein anderes Moment bestätigt diese Annahme: vgl.

frz. (ev. agnorm.)		(engl.)	
	baril	me.	*barel*
	cofre	me.	*cofre*
	compas	me.	*compas*
	costrel		*costrel*
	phiole	me.	*phiol, viol*
	geol	me.?	*gaol*
	guischet	me.	*wiket*
	harneis		*harness*
	palfrei		*palfrey*
	panel	me.	*panel*
	person	me.	*person, -oun*
	point	me.	*point*
	sapel	me.	*chapel*
	sommier	me.	*somer*
	tresor	me.	*tresor*
	villein	me.	*vilein*
	estable	me.	*stable.*

Also eine beträchtliche Anzahl derjenigen roman. Wörter, die in das cy. eingedrungen sind, sind auch von den Angelsachsen in ihre Sprache übernommen worden. Dies bleibt auffällig, selbst wenn man dagegen den Einwand erheben wollte, daß das engl. ja eine ganze Flut von rom. Lehnwörtern in sich aufgenommen hat; denn finden wir in einer ganzen Reihe von Wörtern, die aus einer Sprache in zwei andere benachbarte gewandert sind, zu ungefähr gleicher Zeit

in beiden Sprachen, die gleichen Beispiele wieder, so wird doch die Quelle beider genau dieselbe sein; für das engl. ist sie das Anglonormannische, so wird sie es auch für das cy. sein. Dazu kommt noch, daß eben die Form der cy. Beispiele es manchmal zweifelhaft erscheinen läßt, ob sie nicht eher dem engl. als dem rom. entnommen sind (vgl. bes. *gwyched*). — Damit ist natürlich nicht gesagt, es müßten notwendigerweise alle rom. Lehnwörter des cy. dem anglonorm. entstammen, so wenig wie dies für die rom. Worte im engl. zutrifft. Einige sind sicher auszunehmen; andern vermag man es nicht anzusehen, wenn sie in der Dialektfrage indifferent sind. Sicher auszunehmen sind *canyad*, *dimei* und *priwreit*. Sie weisen auf einen ältern Lautstand des rom. als die oben besprochenen, können also nicht erst mit den Anglonormannen gekommen sein.

Windisch weist daraufhin, daß es nicht immer leicht ist, zu entscheiden, ob ein Wort als roman. Entlehnung oder als lat. anzusehen ist. Zwar das a. a. O. gegebene Beispiel *ffynnawn* (*ffynhawn*) trägt alle Zeichen alter Entlehnung aus dem lat.: lat. *o* > *y* in nichtletzter Silbe, *nt* > *nn*, *nh* und *ā* > *aw*; aber in anderen Fällen ist es zweifelhafter; so z. B. *neges*; es weist gegenüber lat. *ō*, das sonst durch *u* wiedergegeben wird ein *e* auf und setzt ferner eine den alten lat. Entlehnungen durchaus fremde affrizierte Aussprache des *ti* voraus, so daß es vielleicht näher liegt, es von frz. *negoce* herzuleiten. Ähnlich verhält es sich mit *ystabl* (vgl. das. unter rom. Lehnwörtern). Weitere Fälle solcher Unsicherheit sind unter den lat. Lehnwörtern behandelt, vgl. *achaws*, *dewis*, *mantell*, (*pleid*).

VII. Teil.

Zu den aus den germ. Sprachen entlehnten Wörtern.

Unter den germanischen Lehnwörtern im cy. läßt sich — ähnlich wie bei den rom. — eine ältere und jüngere Schicht leidlich gut scheiden.

Sicher zur ältern gehören: *bwa*, *bwrdd*, *distein*, *edling*, *ffordd*, *ffyrlling*, [*garð*], *hebawg*, *helm*, *honsas*, *honffest*, *penffest*, *ystiwart*.

Etwas jünger mögen sein: *buria* (ae. *y*, me. *u* > cy. *u*), *bord* (*rd* nicht *rð rdd*, vgl. *bwrdd*), *cussan* (vgl. *buria*), *meinc*.

Sicher zur jüngern gehören: *botas, brwyd, cost, llwyn, yspardun, ystalwyn*, da sie — mit Ausnahme von *yspardun* sicher — erst von den Engländern aus dem rom. bezogen wurden.

In jene Mittelschicht fallen vielleicht die dem nord. entlehnten Wörter *drefa, iarll.*

Mustern wir die ältere Gruppe nach den Bedeutungen, so stehen im Vordergrund Bezeichnungen für Waffen *bwa, honsas, penffest, helm*, während die Liste der aus dem rom. entlehnten Wörter nur *harneis* aufweist.

An zweiter Stelle stehen Titel: *distein, edling, ystiwart.*

An Bezeichnungen für Handel und Verkehr finden wir *ffyrlling* und *ffordd.*

Anm. Daß *ffordd* ein altes Lehnwort ist, ergibt sich außer aus seiner Gestalt auch aus seiner Verwendung in dem ganz abgeschwächten Sinne von „Mittel, Weg“ *pa fordd* „wie“. Vgl. Windisch, Kelt. Brit. 246.

Ist die Zahl jener alten Lehnwörter auch nicht sehr erheblich, so kann man doch fast von jedem einzelnen sagen, daß es in hohem Grade typisch ist. Die Entlehnungen der Waffenbezeichnungen erweisen, in welchem Grade die Cymren im Waffenhandwerk die Schüler der Angelsachsen waren. Die Entlehnung der Bezeichnung ags. politischer Würdenträger zeigt das politische Übergewicht der Angelsachsen über die Cymren. Hierfür gibt es wohl kein treffenderes Beispiel als das aus ags. *æþeling* entlehnte *edling*, der „Thronfolger“. Aus den Gesetzen erfahren wir, welche hervorragende Stelle dieser im cy. Staatswesen einnahm. Nur der König steht über ihm. Und diese wichtige Persönlichkeit belegen die Cymren mit einer ags. Bezeichnung. Aber das nicht allein, sie lassen die echt cymr. Benennung, die existierte und an Klarheit der Bedeutung nichts zu wünschen übrig läßt, den Titel *gwrthddrych* „Exspektant“, fallen, um jenen fremden dafür einzusetzen.

Auch *distein* ist ein bemerkenswertes Beispiel für den politischen Einfluß der Angelsachsen. Er rangiert unter den Würdenträgern des Hofes in der Aufzählung an dritter Stelle: *Penteulu* „Vorstand des Haushaltes“ — *offeiriad teulu* „Hofpriester“ — *distein.* In Wirklichkeit gebührt ihm die zweite Stelle. Wenn ihm der *offeiriad teulu* vorgesetzt wird, ist das als eine Reverenz dem geistlichen Stande des *offeiriad* gegenüber aufzufaßen, politische Bedeutung hat er so gut wie gar nicht. Die Stellung des *distein* kennzeichnet kurz I 9, 7: *Ef essyt pen ar er holl suydgur.* „Er ist das Haupt der gesamten Dienerschaft.“

Der *ystiwart* sowie der *iarll* spielen in den Gesetzen keine Rolle. Die Stelle, wo letzterer erwähnt wird, ist zweifellos interpoliert; die Belegstelle für *ystiwart* habe ich wenigstens in dem Verdacht, daß sie angehängt sei.

Auch moralische Einflüsse von der Seite der Angelsachsen — keine rühmlichen — finden Ausdruck in den Lehnwörtern; *cussen* < ags. *cyssan* gehört hierher. Es kommt nur in einem Zusammenhang vor, wo sittliche Verfehlungen der Frau behandelt werden. Es reiht sich einem andern mir nur aus der lat. Version Leg. How. II 46, 10, 12 bekannten Lehnwort aus ags. *hōre* (oder anord. *hōrr*?) an, nämlich *co-hur-es, cohuries* gl. *pellex*.

Die jüngeren Lehnwörter sind mehr ihrer Form als ihrer Bedeutung nach bemerkenswert.

Anhang.

1. Die den lateinischen Lehnwörtern des Cymrischen entsprechenden irischen.

	cymrisch.	irisch.
1.	*abad*	*ab*
3.	*achaws*, pl. *achwysson*	*accuis* u. *aicsen* Vendryes 37, 87
4.	*affeith*	*affacht*
5.	*afwyn*	*abann*
6.	*allawr*	*altóir*
11.	*angel*	*aingel*
13.	*arian(t)*	*argat, airget, airgent* Vendryes 53, 71
14.	*ar[y]f*	*arm*
15.	*asgell-(heid)*	*oxal, ochsal, ascal(l), oscal* Vendryes 36, 53, 73
17.	*astell*	*stiall* Vendryes 40, 59
18.	*awdur* (< *autōr-*)	*ugdar, augtor* (< *auctōr-*) Vendryes 44
19.	*awst*	*auguist*
22.	*bedyddiaw*	*baitsim, baistim* Vendryes 74
23.	*bendigiaw, bendith*	*bendachaim, bendacht, bennacht*
25.	*breich*	*brac*
26.	*bresych*	*braissech* (*praisech*)
27.	*bual*	*buabáll*
28.	*cabidwl*	*caibidil; caibdel, caiptel* Vendryes 79, 80
30.	*cadeir(iawg)*	*cathair*
31.	*calan*	*callaind*
34.	*canghell*	*caingel*
35.	*cannwyll*	*coindel, caindel; cainnle* Vendryes 35, 46, 72
	[(*cannwyllawr*), *cannwyllydd*	*caindlóir*]
37.	*carchar*	*carca(i)r*

	cymrisch.	irisch.
39.	*castell*	*caisel, caistel* Vendryes 30, 69 70
41.	*cawg*	*cúach*
42.	*caws*	*caise*
44.	*cegin*	*cu(i)cenn, cucan* Vendryes 47, 53, 57
	cog	*cóic*
46.	*cein(iawg)?*	*canoin*
48.	*cell*	*cell*
50.	*ceng[y]l*	*cengal*
52.	*ceth[y]r*	*cinteir*
54.	*chwefrawr*	*febra*
55.	*cist*	*cess* und *cista, -e* Vendryes 30, 88
58.	*cogeil*	*cuicell*
59.	*colof[y]n*	*coloma,* gen. *coloman*
60.	*corff*	*corp*
61.	*corn*	*corn*
62.	*coron* († *corun*)	*corann*
63.	*cor[y]f*	*corb?*
{65.	*croes*	*cros*
{66.	*crog*	*croch*
67.	*cwllt[y]r*	*coltar*
68.	*cwyn*	*cenn* Vendryes 72
69.	*cwyr*	*céir*
70.	*cyff*	*cepp* und *cippe* Vendryes 36, 88
71.	*cylch?*	*cercol; circol, -ul; circall, cercell* Vendryes 30, 36, 73
75.	*[cyn]gaws*	*cuas-acht; cuis, cóis* Vendryes 42, 44, 47
76.	*cynhen*	*cointinn*
80.	*[dar-]len*	*légend; legim*
83.	*diawl*	*diabul*
85.	*esgynnu*	*ascnam*
93.	*dysg[y]l < disc[u]lus*	*te(i)sc < discus* Vendryes 36, 64
94.	*ebrill*	*april*
95.	*eglwys*	*eclais*
97.	*esgob*	*epscop, escob, espoc*
98.	*esgymun*	*escoimne < excommūnicatiō* *cumman < commūniō* Vendryes 37, 54, 69
99.	*estrawn*	*echtrann*
100.	*eur*	*ór*
104.	*fforch*	*forc*
105.	*ffrwyn*	*frén* und *srían* Vendryes 30, 40, 61
107.	*ffust*	*suist*
109.	*garawys*	*cairghas, corgais, corghas* Vendryes 48, 68
111.	*gosber*	*fescor*
112.	*gradd*	*grál* Vendryes 43
113.	*gradell*	*greidel, gredhail* Vendryes 46
115.	*gwyl*	*féil; figel, fichell, uigil* Vendryes 30, 50, 64
117.	*hestawr*	*sesra*

	cymrisch.	irisch.
120.	*ir*[-*llonedd*]	*fīr* Vendryes 65!
121.	*llaeth*	[*lem-*]*lacht*
122.	*llafur*	*laubir*
123.	*lleid*[*y*]*r*, pl. *lladron*	*ladar* und *latrand* Vendryes 54, 73
124.	*lleyg*	*laech*
125.	*llin*	*lín*
127.	*llurig*	*lúrech*
128.	*llyf*[*y*]*r*	*libur, lebor, -ar*
129.	*llythyr*	*liter*
130.	*maer*	*maer*
131.	*mag*[*y*]*l*	*mogal, mocol(l)*
132.	*manach*	*manach, manaig*
134.	*mantell*	*matal(l)*
135.	*mawrth*	*mairt*
136.	*meddyg*	*midach*
	meddygin[*iaeth*]	*midchuine*
137.	*mei*	*mai*
138.	*melin*	*muilenn, -nd*
139.	*melldith*	*maldacht*
140.	*mesur*	*mesur*
141.	*mil, mill-*	*míle*
142.	*modd*	*mod*
145 II.	*mud*	*mút*
147.	*nawn*	*nón*
149.	*nifer*	*numir, umhir, uibhir* Vendryes 56, 64, 67
150.	*nod*	*not*
151.	*nodolig*	*notlaic*
152.	*offeren*	*oiffrend*
155.	*pader*	*pater*
157.	*pal*[*y*]*f*	*pailm*
160 I.	*pasg*	*ca*(*i*)*sc*
163.	*peb*[*y*]*r*	*pipur, piobar, piobaire* u. *scibar* Vendryes 31, 45, 61, 75
164.	*pechawd*	*peccad*
169.	*penyd*	*pennit*
172.	*perig*[*y*]*l*	*perecul*
175.	*planhu*	*clannaim*
181 II.	*porth*	*port*
184.	*profi*	*promaim*
185.	*publican*	*puplach* < *pūblicus*
187.	*pwnn*	*pun*
188.	*pwnc*	*ponc, punct*
189.	*pwys*	*pes, pís; speis, sbeis* Vendryes 39, 70, 75
192.	*rasg*[*y*]*l* < *rasc*[*u*]*lum*	*rastal* < *rastlum* Vendryes 60, 73
196.	*sach*	*saccus*
197.	*saeth*	*saigit*
199.	*senedd*	*senod*

	cymrisch.	irisch.
204.	*swyn*	*sén, sigin* Vendryes 31, 36, 60
205.	*sych*	*secc*
210.	*torch*	*torc*
211.	*torth*	*tort*
213.	*traethu*	*trachtaim*
214.	*trawst*	*trost*
219.	*twr[y]f*	*torb*
222.	*tynnu*	*tennaim*
224.	*tyst*	*teist*
225.	*uffern*	*iffern, -nd*
226.	*urdd*	*ord*
232.	*ysgol*	*scol*
233.	*ysgrifennu* (< *scrībend-*)	*scribaim* (< *scrīb-o*)
234.	*ysgryb[y]l*	*screbul, -al, screpul*
235.	*ysgrythur*	*scriptúir*
236.	*ysgub*	*scúap*
238.	*ystrawd*	*sráth, sreith*
	ystrodur	*sráthar*
239.	*ystyr*	*stair, stoir*

Die Stellung der Iren (und Scoten) und der Britannier zum Lateinischen:

Wie schon oben kurz bemerkt, unterlagen die Britannier schon seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. einem dauernden lebhaften Einfluß der Römer, der sich in der großen Anzahl volkstümlicher Lehnwörter widerspiegelt. Anders liegen die Verhältnisse bei den Iren und den ir. Scoten. Von einer direkten Beeinflussung durch die Römer, wie dies bei den Britanniern der Fall ist, kann hier keine Rede sein. *„Hiberniam insulam numquam in provinciam Romanam redactam fuisse, quin imo numquam Romanas legiones in eam arma intulisse nec etiam in ea posuisse pedem constat“* (Vendryes 13). Nicht viel anders stand es mit den Scoten, die im Bunde mit Nachbarstämmen eine fortwährende Landplage für die Britannier bildeten. Mit Römischem kamen Iren und Scoten wesentlich nur auf dem Umwege über die Britannier zusammen.

Eine ganz andere Epoche setzt mit der im 4. Jahrhundert von Britannien aus erfolgten Christianisierung Irlands ein. Die Iren akzeptierten das Christentum mit der größten Intensität und — was besonders wichtig ist — sie nahmen es in der Gestalt auf, die es in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhundert im Occident hatte, d. h. in einer von klassischer Bildung durchtränkten Gestalt. Diese klassische Bildung eigneten sich die Iren mit so bewundernswerter Schnelligkeit

und Gründlichkeit an, daß sie vom 7.—10. Jahrhundert die Lehrer Europas waren. Zuhause, wie in den von ihnen in Frankreich, Italien, Deutschland gegründeten Klöstern blüht neben andern Disziplinen das Studium der lateinischen Sprache. Mit den Iren Hand in Hand gehen die sehr bald von Irland aus christianisierten Scoten. „*Sequitur ut multi eruditi Scoti [et Hibernii] Latinam linguam tam notam ac familiarem sibi quam nativitatis suae loquelam haberent*". (Véndryes 26.)

Nach den eben behandelten Gesichtspunkten lassen sich für die lat. Lehnwörter des ir. zwei Perioden unterscheiden:

I. Lateinische Worte gelangen über die Britannier — wesentlich zur Zeit der Christianisierung Irlands, gelegentlich auch wohl früher — zu den Iren.

II. Das Irische nimmt Lateinisches auf nach erfolgter Christianisierung infolge eifriger Pflege klassischer Bildung.

Einige Wörter dieser ersten Periode lassen sich auch in obiger Aufführung erkennen, andere sind mir zweifelhaft; wieder andere sind wohl auch, da eines klaren Kriteriums entbehrend, nicht als solche erkennbar.

Zweifellos über das Britannische eingewandert sind diejenigen lat. Lehnwörter des ir., die ein *o* gegenüber lat. *ā* aufweisen; dieser Vokalismus erklärt sich nur aus dem brit., das lat. *ā* > *ō* (> *o*, *aw*) entwickelt. Solche Fälle sind:

cy. *nodolig* : ir. *notlaic*, lat. *nātālīcia*
cy. *trawst* : ir. *trost*, lat. *trā(n)strum*.

Ferner die Wörter mit dem entlehnten suff. *-ārius* : cy. *-awr*, ir. *-óir* wie cy. *allawr* : ir. *altóir;* lat. *altāria*.

Auch in dem Verhältnis cy.-lat. *p* : ir. *c*, wie z. B. in cy. *pasg*, lat. *pascha* : ir. *casc* hat man brit. Einfluß sehen wollen, indem man annahm, die Iren hätten *c* für *p* substituiert nach den ziemlich häufigen Fällen, wo in einheimischen Wörtern brit. *p* ein ir. *c* (< *qu*) entspricht (*penn* : *cenn*, *map* : *macc* usw.). Doch ist diese Erklärung durch die Darlegung Saraws in den Irske Studier 5 so erschüttert, daß man besser davon absteht.

Unklar ist mir das Verhältnis von cy. *achaws*, pl. *achwysson* : ir. *accuis*, lat. *occāsiō* usw., cy. *manach* : ir. *manach*, lat. *monachus*. *accuis* sieht so aus als ob es zum cy. pl. *achwysson* in Beziehung stehe. *manach* scheint mir drei Deutungen mit ziemlich gleicher Wahrscheinlichkeit zuzulassen: der Vokalismus der ersten Silbe beruht auf getrennter gleicher Entwicklung von beiden Sprachen, oder das brit.-cy. Wort ist die Quelle des ir. oder umgekehrt (vgl. unten).

Ir. *stair, stoir* : cy. *ystyr* < lat. *(h)istoria* wäre hierher zu zählen, wenn es feststände, daß das cy. *y-* nur der prothet. voc. ist, wofür allerdings mbret. *ster* spricht.

Ir. *perecul* möchte ich wegen des erhaltenen Mittelvokals an das brit. anschließen (cy. *perígl;* lat. *periculum,* in ir. Betonungsweise *péricùl[um]*).

Über *penyd,* ir. *pennit* vgl. oben.

Nun erhebt sich noch die Frage: hat das ir. seinerseits nach Christianisierung der Iren und Scoten in der zweiten Periode der Aufnahme lateinischer Wörter ins ir. nicht umgekehrt dem brit. lat. Wörter vermittelt? Betrachten wir die ir.-scot. und brit. Verhältnisse nach der Christianisierung der Iren in der Periode des Blühens klassischer Bildung, so sehen wir in Britannien eine ganze Anzahl bedeutender Klöster, Mittelpunkte geistigen Lebens, erblühen, deren Insassen aus Iren, Scoten und Britanniern bestanden. *Britanni et Scoti in tali vitae atque mentis consuetudine coniuncti erant, ut nonnunquam linguam ipsam inter se communicarent*" (Vendryes 23). Beweise hierfür siehe Thurneysen Rev. Celt. 11, 92 und Sitzungsber. der Akad. der Wissenschaften zu München 1885, S. 94. Es ist gar nicht anders denkbar, als daß diese Intimität zwischen Iren und Britanniern auch in der Sprache der letzteren Spuren hinterlassen hat. In der Tat: „*multa communia vocabula esse in hibernica atque brittanica lingua reperiemus, quae non a communi origine utriusque linguae interpretari possimus*". (Vendryes 24, daselbst Beispiele.) Unter obigen lateinischen Lehnwörtern kann ich allerdings kein sicheres Beispiel finden, daß das cy. ein lateinisches Wort über das ir. bezogen haben. Denkbar wäre es — aber auch das Umgekehrte vgl. oben — bei ir. *accuis,* cy. pl. *achwysson* : lat. *occāsio* usw. und bei ir. cy. *manach* : lat. *monachus.* Für cy. *penyd* (siehe das.) nehmen es Thurneysen und Pedersen an; ich habe mich dieser Ansicht nicht anschließen können.

Als Einzelheit darf ich in diesem Zusammenhange wohl noch erwähnen, daß auffälliger Weise Iren und Britannier lat. *crux* in doppelter Gestalt übernommen haben: ir. *cros,* cy. *croes* < nom. *crux* und ir. *croch,* cy. *crog* < obl. *cruc-em.*

2. Anordnung der lat. Lehnwörter nach Bedeutungssphären.

I. Wörter, die sich auf Kirche und Religion beziehen:

abad; *allawr*; *angel*; *bedydd(iaw)*; *bendigiaw, bendith*; *cabidwl*; *creedigaeth?*; *croes*; *cynhen?*; *eglwys*; *esgob*; *esgymun*; *garawys*; *gradd?*; *gwyl*; *(h)ermid*; *hysbyd*; *lleyg*; *manach*; *melldith*; *mynwent*; *nawn*; *nodolig*;

offeren, offeiriad; *pab*; *pader*; *pagan*; I *pasg*; *pechawd*; *penyd*; *periglawr*; *publican*; *sant*; *senedd*; *sul*; *swyn*; *uffern*; *urdd*; *ysgrythur.*

II. Wörter, die sich auf gelehrte Tätigkeit beziehen:
awdur; *cadeiriawg?*; *dar-len*; *doeth*; *dysgu*; *emendaw*; *llyf[y]r*; *llythyr*; *meddyg*; *profi*; *pwnc?*; *traethu*; *ysgol*; *ysgrifennu*; *ysgrythur*; *ystyriaw.*

III. Wörter, die sich auf Rechts- und Staatsverhältnisse beziehen:
achaws „crimen“; *affeith*; *am-ddiffyn*; *asswyn-wr*; *canghellawr*; *carchar*; *ceithiwed*; *cogeil*; *coron*; *crog*; *cyff* „Familie“; *cymhell*; *cymyn*; *cynghaws, -eussaeth*; *cynhen*; *crychu*; *difwyn*; *estrawn*; *ffin*; *ffyrnig*; *lleidr, lladrad*; *maer* usw.; (*penyd*); *perchenn(awg)*; *priawd, priodawr* usw.; *profi*; *swydd, -awg, -wr*; *terfyn*; *twrf, tyrfa*; *estyn(nu)*; *tyst.*

IV. Wörter, die sich auf die Lebensweise beziehen:

a) Essen, Trinken, Lebensmittel: *ancwyn, cwynos*; *caws*; *cegin, cog*; *cell*; *dysg[y]l*; *llaeth*; *peb[y]r*; *torth*; *tymheru.*

b) Bauen, Wohnen: *castell*; *cegin*; *ceib[y]r*; *cell*; *colof[y]n*; *cor[y]f*; *hysbyd,-ty*; *pared*; *pawl*; *pont*; I *porth*; *post*; *trawst*; *ystafell.* — *trigiaw.*

c) Arbeit und Unterhaltung; Schmuck: *llafur*; *tawlfwrdd*; *breichrwy*; *torch.*

V. Bezeichnungen von Geräten, Gefäßen, Werkzeugen:
afwyn; *buelin*; *cabol-faen*; *callawr*; *cannwyll*; *carrei*; *cawell*; *cawg*; *cebyst[y]r*; *ceng[y]l*; *cerwyn*; *cethrawl*; *cist*; *cogeil*; *corn*; *cwllt[y]r*; *cyllell*; *dysg[y]l*; *ffrwyn*; *fforch*; *ffust*; *gefell*; *gradell*; *melin*; *morthwyl*; *padell*; *pedol*; *peithyn*; (*pelen*;) *rhasg[y]l*; *rhwmb*; *rhwyd*; *torch*; *try-bedd*; *ysbodol*; *ystrawd, ystrodur.*

VI. a) Bezeichnungen von Materialien:
arian(t); *calch*; *cwyr*; *eur*; *llin.*

b) Bezeichnungen für die Kleidung:
capann; *maneg*; *mantell*; *peis.*

c) Bezeichnungen für Waffen:
arf; (*castell*); *llurig*; *rheidd*; *saeth.*

VII. Bezeichnungen für Tiere, Vieh, Viehzucht:
amws; *anifeil*; *asgell-heid*; *bual*; *cenfeint*; *dof(i)*; *llaethawg*; I *mud*; II *pasg*; *porchell*: *pyn-farch*; *pysg*; *ysgryb[y]l*; *ysbaddu.*

VIII. Bezeichnungen für Pflanzen:
bresych; *llin?*

IX. Bezeichnungen für Landwirtschaft, Gemüsebau:
bresych; *cwllt[y]r*; *ffaeth*; *fforch*; *ffrwyth*; *planhu*; *ysgub(aur)*.

X. Bezeichnungen für Handel und Verkehr, Geld:
ariant; *benffyg(iaw)*; *ceiniawg*; *eur*; *llog(i)*; *neges*; *pont*; I *porth*; *swllt*; *symudaw*.

XI. Bezeichnungen für Maße, Gewichte:
chwarthawr; *hestawr*; *mag[y]l*; *mesur*; *mil*, *mill-dir*; *nifer*; *perfedd*; *pwnn?*; *pwys*.

XII. Bezeichnungen, die sich beziehen auf Zeit, Zeiteinteilung:
Awst; *calan*; *Chwefrawr*; *diw[y]rnawd*; *Ebrill*; *gosber*; *Mei*; *nawn*; *nodolig*; I *pasg*; *sul*, *sulgwynn*; *tymhor*; *ysbeid*.

XIII. Bezeichnungen für Ämter, Würden, Berufe:
abad; *canghellawr*; *cannwyllydd*; *cog*; *graddwr*; (*h*)*osb?*; *maer*; *meddyg*; *offeiriad*; *pab*; *periglawr*; *porthawr*; *swydd*, *-awg*, *-wr*; *trulliad*; (*urdd*;) *gwastafell*; *gwastrawd*; *ysgolheig*.

XIV. Bezeichnungen für den menschlichen Körper und seine Teile:
bar[y]f; *breich*; *coes*; *corff*; *cyff* „Rumpf"; *pal[y]f*.

XV. Varia:
absen(t); *achaws* „Gelegenheit"; *am[y]l*; *cloff*; *cynnig*; *cyrchu* (vgl. III); *dewis*; *es-*, *disgynnu*; *distryw*; *disyfyd*; *ffo*; *modd*; II *mud*; *nod*; *parawd*; *perig[y]l*; *plygu*; *sych*, *-ed*; *traeth*; *tynnu*; *ymhrein*.

Bemerkungen zum Bedeutungswandel der Lehnwörter.

Im allgemeinen weisen die Lehnwörter, die dem lat. Vorbild entsprechende Bedeutung auf oder eine in verständlicher Weise daraus hervorgegangene. Einige Wörter bilden hierin zum Teil ganz auffällige Abweichungen, die verschiedene Ursache haben können: Mißverständnis des lat. Wortes oder Verwirrungen zwischen ähnlichen lat. Wörtern, Anknüpfung des lat. Wortes an keltische Institutionen, Sitten usw., die untergegangen oder stark modifiziert wurden, wörtliche Übersetzungen kelt. Wörter; endlich darf wohl nicht außer Betracht gelassen werden, daß ja in dem in Britannien gesprochenen Latein Wörter eine Bedeutungsnüance gehabt haben können, die gerade diesem Latein eigentümlich war, und deren Betonung in einem Lehnwort zu einer erheblichen Differenz gegenüber der gewöhnlichen Bedeutung des lat. Wortes führen konnte.

Auffällige Bedeutungswandlungen sind zum Teil schon oben besprochen worden; vgl. *achaws, cabol-faen, ceiniawg, ffaeth, ffyrnig, mag[y]l, perchen(nawg), periglawr, priawd, profadwy, twyll* (?).

Denen möchte ich noch einige weitere anreihen: *affeith* „Teilnahme an einem Verbrechen". Neben Verwirrung zwischen lat. *affectus, -us*; part. *affectus*, verb. *affecto* usw. Darf man in der Bedeutungsentwicklung vielleicht Spuren der Sitte erblicken, daß auch die Familie eines Verbrechers als mitschuldig galt. (*affectus Ducange* „filii consanguinei"!)

II *porth* usw. ist anscheinend einerseits von lat. *portare* beeinflußt, anderseits von einem echt cy. Worte, vgl. *cannorthwy* „Hilfe" (vgl. Ped. II 16.)

Weitere Beispiele von auffälligem Bedeutungswandel, wo ich eine bestimmte Ursache nicht erkennen kann, sind: *benffyg(iaw)* „Ausleihen", *asgell-heid* „Nachschwarm".

Zum Schluß möchte ich nur kurz auf die geringe Anzahl von Verben hinweisen, die entlehnt sind. Der weitaus größte Teil der Lehnwörter bezeichnet — im Cy. wie auch in anderen Sprachen — Dinge, Gegenständliches im weitesten Sinne des Wortes. Sichere Entlehnungen von Verben liegt nur vor in:

am-ddiffyn, bedyddiaw, bendigiaw, [*benffygiaw*?;] *crëu, cymynnu, cynnig, cyrchu, disgynnu* und *esgynnu, distryw, dysgu, emendaw, perthyn, planhu, plygu, symudaw, synniaw, traethu, trigiaw, tynnu, ymhrein.*

ON TALKING BIRDS IN HINDU FICTION.

By M. Bloomfield in Baltimore U.S.A.

Hindu literature is conversant with a variety of talking birds. The parrot (*çuka*) has, of course, the faculty of human speech (*puruṣa-vāk*) even in Vedic times: VS. 24. 33; TS. 5. 5. 12. 1; MS. 3. 14. 14; KSA. 7. 2. He is usually mentioned first in lists of talking birds; any Hindu belles-lettres composition is liable to present him in this amusing, or engaging, or wonderful aspect.

From the start another bird is associated with him as a talker, namely the female *çārī*, *çārikā* (also with initial *s*). *keçara*, at *kānç.* 10. 2, defines her as *kaṇṭārikā*;[1]) *bahīdhara*, at VS. 24. 33, as *çukī*. The Lexicons have the words *madana-çārikā* and *madana-çalākā* (also simply *çalākā*). The Prākrit form for *madana-çārikā* would be *maaṇa-sāriā*. Platt, Hindustani Dictionary, under *mainā* (p. 1108[a]), derives the name of the *maina*[2]) bird from *maaṇā* (*magaṇā*) which would then be a short (hypocoristic) form of Prākrit *maaṇā-sāriā*. The Pet. Lexs. render *çārī* and *çārikā* by 'Predigerkrähe'; Monier Williams, Dictionary[2]) by 'a krush-like bird, either Turdus Salica, or Gracula Religiosa'. The Century Dictionary defines *mina* as the talking starling, or religions graekle (Eulabes Religiosa); Murray, English Dictionary of the Philological Society, under *mina*: 'a name applied to several different sturnoid passerine birds of India and countries of farther east, belonging to genera Acridotheres and Eulabes, especially Eulabes (formerly Gracula) religiosa, the common talking starling of India. Wilson, Hindu Theatre, 11. 277, note: 'The Indian graekle, gracula religiosa, about the size of a jackdaw, having violet black plumage,

[1]) Mentioned in the Lexicographers as a plant name, but not as bird name.

[2]) In English translations and Anglo-Indian writings this word occurs in someking like a dozen different spellings: *maina, mayna, mina, mino, maynah, minah, mynah, mynch, minar, miner, minor, mynat.*

with a naked occipital band.' See also Bühler, ZDMG. XLVI. 69; Swynnerton, Tales from the Panjāb, p. 125, note; Cunningham, Some Indian Friends, p. 22 ff., and illustrations, facing p. 34 ('the familiar of the Hindu compound and house'); Yale, Dictionary of Anglo-Indian Terms (Hobson-Jobson), under *myna*; Temple, Ind. Antiquary, XI. 291 ff.; 342, note; Lanman, Karpūramañjarı (Translation), p. 229, note. Cf. also Ind. Antiquary, IV. 340, note; VI. 345. The Kādambarī, p. 373, describes the *sārikā* as having fut yellow as lotus filaments, a beak like a compaka-bud, and wings as lotus petals. In Mahāummagga-Jataka (546, Fausböll, VI. 419) the wily parrat Māṭhasa adresses a *maina* as Vessā, 'bird of the Vāiçya caste' (scholiast: *sāḷikā kira sakuṇesu vessejātikā ṇāma*). This bird appears regularly as a feminine.[1]) Thus, in the Vedic passages, cited above, where the *çārī* is correlated with Sarasvatī, 'Goddess of Speech', where as the *çuka* is correlated with the male Sarasvant.

To these two talking birds Kānç. 10. 2 adds a third, *kṛça*, in the compound *çuka-sāri-kṛça-*. The passage presoribus a charm to infuse wisdom into a young Vedic student. A tongue of either of these three birds is hung as an amulet on the pupil; later on he is given the same tongue to eat. Since parrot and *maina* do not only talk, but, according to extensive testimony (see below), use to recite the Vedas, the symbolism of the procedure is obvious. It marks the *kṛça* as another talking bird.

Keçava defines the *kṛça* as *bhāradvāja*, 'sky-lark', which is surely pat. In PG. 1. 19. 7 the flesh of the *bhāradvājā* is given a child to eat, in order to ensure it fluency of speech. In Vasanturāja's Çakanam the bharadvaja bird is listed immediately after *çuka* and *sārika* (varga 8). Dārila defines *kṛça* as 'black, long-tailed bird of the name *go-meṇaka*'. This compound, unknown elsewhere, seems to harbor in its second member *meṇaka*, a Sanskriticized version of *maaṇā*, or *mayaṇā*, at the base of the Hindi *mainā*.

In Böhthingk's Indische Sprüche 4879 parrots, partridges and mainas (*çuka-tittiri-sārikāḥ*) are said to owe their captivity to their fatal facility in talking (*muktadoṣa*).[2]) This coincides with Mṛcchakaṭikā, 4. 28, where the same three birds chatter in their various ways. In the fourth Tittira-Jātaka (438) a learned partridge, at the

[1]) Exceptionally, Mahābh. 13. 2835, 5459, as *sārika*, masculine.

[2]) The same sentiment, Sprüche 899, omits the tittiri.

death of the Guru, lectures to his pupils on the three Vedas.[1]) I know of no other talking bird, excepts in so far as Harṣa-Carita 7, p. 218, line 1[2]) speaks of *çārikā-prabhṛtīn*, i. e., of parrots, mainas, and other birds, as chattering volubly. Queen Voklā, in Swynnerton's Romantic Tales from the Panjāb, p. 125, has as her plagmates mainas, parrots, and peacocks, 'who like all living things in those days had the gift of speech'. Elsewhere, occasionally, parrot and maina, occur in longer lists of birds, kept by the rich for ornament and amusement, but without reference to their captivity to talk. Thus Mahābh. 13. 2835, where they occur in company with *kokila, çatapattra, magūra* etc.; in Mahābh. 13. 5068 (pigeons, parrots, and mainas bring luck to the house); in the story of Suçroṇī, the Tibetan version (Kanjur) of the Sussonde-Jātaka (360):[3]) harisas, cranes, peacocks, parrots, mainas, koils, and pleasants.

On the other hand, occasionally other birds are contrasted with parrots and mainas, so as to show that they are not talkers. Thus, Sprüche 57, the parrot pays the penalty for his sweet sounds (*madhurāṇāin girām*[4])) by confinement in a cage, whereas all other birds ream at will. Or, Sprüche 899 (in praise of silence), parrots and mainas are confined because of the same fatal facility: no one catches a heron (*baka*) for the same reason. Or, Sprüche 2123, parrots fall in to captivity: crows roam at will. The raucous voice of the blue-jay (*cāṣa*) is a good omen for a journey (Sprüche 672); that bird, evidently, does not articulate.

In the end the parrot and the maina remain the standard talkers, every other suggestion being hap-hazard and of vanishing importance.[5]) It is understood, of course, that their talk is instilled into them laboriously, Prabandhacintamaṇi, p. 69 (Tawney's Translation). The 'act of teaching them to talk (*pralāpana*) is considered an accomplishment (*kalā*) of kings, educated girls, hetaeras, and,

[1]) In Rouse, The Talking Thrust, p. 78, a erorr does the same thing — an obvious echo of this Jātaka.

[2]) Kāçīnāth Pāṇdurany Parab's second edition, Bombay 1897.

[3]) Schiefner, Mélanges Asiatiques, 1876, p. 743 = Schiefner-Balston, Tibetan Tales, p. 231.

[4]) Cf. mañju-giraḥ Kāvyad. 2. 9 (Pet. Lex. s. v. *çuka*).

[5]) In the beast-fable, and, on occasion, in fairy-tales all animals talk, but that has nothing to do with real talk. On talking birds see Kathās. 20. 77, 78; Gray's note an p. 74 of his translation of Vāsavadatta; and, especially, Steel and Temple, Wide-Awake Stories, Index, p. 444.

especially, the typical Hindu gallant (*nāyaka*, *nāgarika*); see Kāmasūtra, pp. 33. 8; 48. 11; 49. 18; Kuṭṭanī-matam, stanza 355; Kādambarī, p. 356, bottom; and cf. Schmidt, Beiträge zur Indischen Erotik, pp. 143, 188. A favorite word to teach parrots seems to have been 'Rāma', quasi the name of God: Sprüche 6048, 6085; Ind. Antiquary XI, p. 342, note.

From Veda and Açoka inscriptions,[1]) throug Sanskrit literature and Buddhist Jātakas, to modern collections of folk-lore, and foreign versions of Hindu fiction, *çuka* and *çārikā* appear together. To a considerable extent they figure as man and wife, much more frequently than cock and henparrot.[2]) Thus in the first story of Çukasaptati a parrot and a maina make a fair. In the introduction to Vetālapañcaviṅçati 3 (Kathās. 77; Oesterley, Baitāl Pachīsī 4) a cock-parrot weds a henmaina.[3]) In Vasavadattā, p. 158 (Gray's edition, p. 159) a jealous maina accuses her parrot husband of flirting with other mainas; similarly in Kadambarī, p. 373, the maina Kālindī is jealous of her parrot husband Paritāsa. Parrot and maina quarrel as to who is superior: he who eats the maina's flesh becomes a minister; the parrot's a king; see Temple, Ind. Antiquary XI. 342, and note; Steel and Temple, Wide-Awake Stories, p. 139. Cf. also Ind. Antiquary IV. 261. The episode of the Mahāummagga-Jātaka (546) in which the wily parrot Māṭhara, or Maṭṭhara (Caraka in the Tibetan version) weds the maina of a king hostile to his own master is one of the prettiest things in Hindu fiction.[4]) Similarly, after some temporizing, a parrot and a maina unite in wedlock in Knowles, Folk-Tales of Kashmir, p. 66 ff. In the Rasālu cycle, in Swynnerton's Romantic Tales from the Panjāb, p. 124, a conscientious maina tries to keep Queen Koklā from dishonoring Raja Rasāla. She has her neck wrong, whereas the maina's husband, a parrot who lives in the same cage with her, escapes by feigning complacency to the desires of Koklā;[5]) cf. the two Rādha-Jātakas (145 and 198). In the rhetorical novels of the Kādambarī-Vāsavadattā style the parrot is hardly

[1]) Edict 5 of the Delhi Pillar (*suke sālikā*, exempt from slaughter); see Konow in Sanman's note to his translation of Karpūramañjarī, p. 229, note 8 (where references are given).

[2]) Kathās. 59. 38; 72. 238, 239; Kathākoça, pp. 42, 56 (Tawney's Translation).

[3]) Named Madana-mañjarī in Baitāl Pachīsī. — On a folk-lore echo of this story see Indian Antiquary XXI, p. 277.

[4]) See below, p. 357.

[5]) See below, p. 355.

ever mentioned without this female companion. Once only, in the Rasālu cycle (ibid., p. 105) a female maina whose name is Shārak (*çārikā*) has a crow husband, Sandar Kāg (*sundara kāka*) of whom she demands the Rājás 'eyes and tongue, and eat the rest yourself!' But the story is a Cate echo of Savaṇṇakakkaṭa-Jātaka (389), where the pair are a hen-crow and a cock-crow; see Morris, JPTS., 1884, p. 107.

The unnatural alliance between the two heterogeneous birds *çuka* and *çārikā* is nowhere explained, but we may note that there seems to be no mention of a real brood to bless the union.[1])

The talk of these birds is naturally construed, in the main, from the opposite points of view of foolish chatter and wise saw. Thus, as regards the former, in Mṛcchakaṭikā 4. 28, a parrot chants, like a Brahman, with a bellyful of curdled milk and rice, and a maina chatters like a house-maid who has been taken notice of by somebody. In Karpūramañjarī 1. 18 (cf. the opening of the second act of Ratnāvalī) the maina chatters in her cage. In Kādambarī, p. 81, they jabber, in true parrot fashion, the Vedas and Çāstras. 'People praise aversion from the world and its attractions: they do it with fine words in which the heart is not, like parrots' (Sprüche 2473). A parrot is advised to flee from the settlements of the Bhillas (great parrot-roasters, Kathās. 59. 50), to live on a tree, and to guard his voice: in keeping a lock on his mouth lies safety (Sprüche 1129). Then, as with us, the parrot is an amusing mischief-maker. He repeats the fond babble of a newly married couple next morning in the presence of the parents.[2]) The bride, pretending to give him pomegranate seeds shiks a ruby from her earring in his mouth, to sheet him up (Sprüche 2709). See also Pariçiṣṭaparvan 2. 32. In the stories the parrot is, occasionally, not frequently depicted as foolish. In Suka-Jātaka (255) a parrot, who is a good parrot, kind to his aged parrots, disregards his father's mature advice, and comes to grief when he pilfers rice for his father's sustenance.[3]) A stupid parrot who can only say 'of course', and 'certainly' goes to his destruction in Rouse, 'The Talking Thrush', pp. 93, 208.

[1]) In Mahāummagga-Jātaka (below, p. 358) the brood is part of the trick.

[2]) Cf. the commentary to Manu 7. 149.

[3]) With a different turn Sālikedāra-Jātaka (484) and its echo in the Chinese Avadānas (Julien, Les Avadānas, 1. 68 ff.) depicts this parrot as an exemplar of filial piety. He gathers rice for his blind parents, but his admiring captor sets him free when he is informed of the circumstances of the case.

In the main, however, the talking birds are regarded as wise, shrewd, cunning, faithful, self-sacrificing, fit for delicate missions, and capable of extricating men from difficult situations. In Sprüche 5513 both parrot and maina are said to recite like *paṇḍits*. In the opening of Kādambarī the parrot Vāiçampāyana (pompons Epic, diaskeuastic name) amares King Çūdraka by his ready speech; he knows the meaning of all the Çāstras, is expert in the practice of royal policy (*artha*), and skilled in *ākhyāna*, *itihāsa*, and *purāṇa*; he recites and himself composes romances, love-stories and poems (pp. 5, 25, 26). In Kathās. 59. 28 ff. a parrot is so expert in the Vedas, as to be entitled to the name *çāstraganja*, 'Veda-Treasury'. The parrot Hiraman is able to recite all the names of the 330 millions gods of the Hindu Pantheon: Day, Folk-Tales of Bengal, p. 211, 219. In the fifth act of Rājaçekhara's Bālarāmāyaṇa a puppet personating Sītā has a maina in her mouth which speaks Prākrit poetry.[1]) Both birds serve as love's agents and messengers or as emblems of love: Knowles, Folk-Tales of Kashmir, pp. 65 ff.; Temple, Legends of the Panjāb, vol. 1, p. 233 ff.; Steel and Temple, Wide-Awake Stories, p. 205 ff.; Stokes, Indian Fairy Tales, p. 148 ff.; Schmidt, Beiträge zur Indischen Erotik, pp. 777, 778.

It is easy to see that all these excellent traits and capacitics are read into the character of the talking birds, and do not really form part of their own nature (*svabhāva*). Yet upon these, rather than their facetious or ridiculous aspects, Hindu fiction builds. First and foremost is the parrot who tells the Seventy Tales of the Çukasaptati, immortalized all over the world. He is in reality a moral mentor, but disguises his purpose by telling spicy stories and so warning off the woman whose husband is away, and who is in danger of lapsing from virtue. The parrot has a maina wife of the same character with himself, and this entire situation is reproduced baldly in the Çukasārikapraptikathā of the Kathāprakāça.[2]) The two Rādha-Jātakas (145 and 198) contre about two celebrated[3]) parrots, brothers who bear the names of two constellations, Rādha and Poṭṭhapāda.[4]) They are but in charge of a wife by a husband going on a journey;

[1]) Pischel, Die Heimath des Puppenspiels, pp. 9, 24.

[2]) See Eggeling in Surupūgākāumadī, p. 125.

[3]) Their names are mentioned incidentally and familiarly in Kālabāha-Jātaka (329).

[4]) Cf. Weber, Nakṣatra 11, Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1861, p. 373, 375.

Poṭṭhapāda reproves the lapsing wife, has his neck wrong, and is thrown into the stove for his pains. When the husband returns the other, Rādha (the Bovhisat) discreetly refuses to tell what has happened: 'The wise tell whether what was, nor what was not, if it is unprofitable to do so. If Poṭṭhapāda had not spoken that well-spoken truth-contraining speech he would not lie roasted in the oven.'

The Jātaka is pictured on a tile: see Grünwedel, Glasuren von Pagan (Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, vol. V, p. 68). Both the martyrdom of the parrot and the turn in the direction of a sophisticated morality are secondary.

The motiv shows its tonacious vitality by reappearing at a late time in the folklore of North-Western India (Panjāb), in the legend of king Rasālu. This is told by Temple, The Legends of the Panjāb, p. 54 ff., and by Swynnerton, Romantic Tales from the Panjāb, p. 124 ff. During the absence of Rāja Rasālu his wife, Rāni Koklā, is seduced by Rāja Hodi. The palace is guarded by eighty-six mainas and eighty peacocks. Among them are a faithful couple, a parrot and his beloved maina. The maina, this time, takes the initiative in warning, and depicting to the queen her execrable conduct. When she finds that she has failed she turns to her parrot husband:

> 'O hear me, parrot, let us fly — far hence we'll fly away,
> In this sad home can go and I remain another day?
> The clustoring grapes — ah! words of woe —
> Are peckad at by a wretched crow!'[1])

The fate of this couple is even more tragic then that of Poṭṭhapāda. The parrot declines to fly, but bids the maina hold her tongue. She insists upon Shrowing into Koklā's teeth her misconduct, and Koklā in rage wrings her neck. The parrot pretends to disapprove of his beloved as a silly chatterer, and asks to be let out of the cage to give the dead maina's body a couple of kicks. This

[1]) The name of the queen is Koklā, which means koil bird. Cf. the way in which Prince Bambhadatta warns his wanton mother. He couples a crow with a koil-hen, takes them into the harem, and says: 'If any one shall demean himself thus, I shall inflict punishment upon him. See Jacobi, Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī, p. 5, l. 20 ff. Conversely, a female crow may not mate with a Kokila, Kathās 21. 80; or a crow and a female swan can never unite, ibid. 112. 96; Kathākoça, pp. 186, 233; Samayāmātṛkā, Meyer's Translation, p. XVII.

device saves his own life; he manages to make his escape, and brings the evil news to Rasālu, who in due time wreaks vengeance on Hodi and his frail queen.[1])

Throughout the Rasālu cycle Rāja Rasālu is advised and helped out scrapes and dangers by his faithful parrot Stādi. This parrot is the type of the prudent and faithful minister or Vezir. A similarly sevourcefne parrot, in Knowles, Folk-Tales of Kashmir, p. 312 ff., obtains a beautiful bride for a king, saves him from great dangers, and is, in the end, himself appointed Vezir.[2]) In the Tibetan version of the Mahaummagga-Jātaka (546),[3]) the wise parrot Māṭhara spies upon six treacherous ministers of king Janaka, hears their own account of their disgraceful and contumelous conduct against the king, and obtains their punishment. A frequent trick by which shrewd parrots in Hindu folk-lore benefit their masters is this: when the owner wishes to sell the parrot to some king or other rich person, the parrot asks to be permitted to name his own price, a very high price (say, 1000 mohars). By his very impudence he surprises the buyer into paying the price, yet the largain invariablyturns out to be a very profitable one for the buyer.[4])

More miscellaneously, another wise parrot saves by his devices the lives of other birds from the snare and arrow of a fowler.[5]) A cunning parrot in a cage, anxious to be free, appeats to a holy man who, in turn asks the advice of his Guru. The Guru faints mysteriously, and the holy man reports this to the parrot, who interprets the faint of the Guru by himself feigning death. The cage is then opened, and he makes his escape.[6]) In Prabodhacintāmaṇi, p. 112, a pet parrot is intelligent enough to call out 'Puss', when he sees a dangerous cat which is hiding itself. King Jayakeçin, his master, fails to see the cat, but promises to go to the next world with the parrot in case he is killed by the cat. When this tragedy actually

---

[1]) For the fathe of Queen Koklā see the bibliographical references in: Jacobs, Indian Fairy Tales, p. 249.

[2]) See also the pretty story of the parrot Hiraman, Day, Folk-Tales of Bengal, p. 209 ff.

[3]) Mélanges Asiatiques (Bulletin de l'Académie de St.-Petersbourg, 1876) VII. 737 = Schiefner-Ralston, Tibetan Tales, p. 184.

[4]) See Knowles, Folk-Tales of Kashmir, p. 314; Day, Folk-Tales of Bengāl, p. 210; Frere, Old Deccan Days, p. 107.

[5]) Knowles, ibid., p. 449 ff.; Frere, ibid., p. 104 ff.

[6]) Rouse, The Talking Thrush, pp. 127, 211.

happens, the king ascends the funeral pyre with the parrot. Owing to the instigation of a shrewd pet parrot, a princess, who has come into the possession of a wonderful ruby, obtains more rubies of the same kind, and, incidentally, a prince for husband.[1]) In the Chinese Avadānas the parrot is chosen king of the birds for his intelligence, after rejection, successively, of crane, owl, and peacock: Julien, Les Avadānas, p. 41.[2]) In Sālikedāra-Jātaka (484) a parrot-prince (the Bodhisat) is depicted as wise, full of filial piety, and self-sacrificing. When the parrot-flock wich he is leading devastates the paddy-fields of a farmer, he sets a trap in which the prince is caught. He forbears to cry out the cry of the captured (*baddharava*), until the flock has eaten their fill, so that they may not be disturbed. When questioned about his pilfering he explains that he was not only in the habit of filling his own belly, but also taking of enough to make a loan and to pay a debt — the loan to his brood, the debt to his old parents. The farmer is pleased with his explanation, loses his bonds, refreshes him, and finally provails upon him to accept eight acses for the sole usufruct of the parrots. An echo of this Jātaka is found in the Chinese Avadānas; see Julien, Les Avadānas, 1. 68 ff. Cf. also Suka-Jātaka (255).

The chef-d'œuvre of Hindu talking-bird fiction is the parrot-maina episode in the Mahāummagga-Jātaka (546),[3]) King Cūlaṇi-Brahmadatta and his minister Kevaṭṭa have been worsted in intrigue and battle by king Vedeha (Janaka) who has for his minister the 'Great Being' (*mahāsatta*), Mahosadha, the Bodhisat. In the course of this conflict Kevaṭṭa had been disgraced by Mahosadha, but continues to live in dup dredgeon. Now king Cūlāṇi-Brahmadatta has a beautiful daughter, Pañcātacaṇḍī, and Kevaṭṭa and her father plot to use her as a bait to bring Vedeha to their own capital city, Uttarapañātā, to his destruction. But this plot is overheard and taken note of by a maina bird that watched the king's bed.

Mahosadha, Vedeha's minister, suspects a plot, and decides to first send out his parrot Māṭhara (Maṭṭhara), a veritable Macchiavelli, to find out the facts. Māṭhara goes to the maina bird, and

---

[1]) Day, Folk-Tales of Bengal, p. 222 ff.

[2]) Syncretic version of Ulūka-Jātaka (270) and Nacca-Jātaka (32).

[3]) Cf. the Thibetan version in the story of Mahānṣadha and Viçākhā, Bulletin de l'Akadémie de St. Petersbourg, 1876, vol. VII, p. 714 ff. = Schiefner-Ralston, Tibetan Tales, p. 168 ff.

starts with her a flirtation which is not as promptly successful as might be expected. The maina asks: 'Why have you come, and why were you sent? I never saw you or heard of you before.' The parrot Māṭhara does not tell her the truth, but pretends that he has been sent by King Çivi of Ariṭṭhapura to seek a new wife, his first, a sweet-voiced maina, having been killed by a hawk, and that too, to make the story sadder, at a time when she was in interesting circumstances. 'Full of love for her I are come to you; if you give use leave we might droell together.' The maina, already smitten, temporizes: 'Parrot should love parrot, and maina maina: how can these be union between parrot and maina?' The parrot points out that such mesalliances are not without prudent. Was not his own master Çivi the offspring of king Vāsudeva and the beautiful Jambāratī, a Caṇḍāla maiden; and did not the great ascetic Vaccha marry, and beget sons and daughters with the fairy Raharatī, who belonged to the animal world?[1]) Just as her last defenses are giving way, he craftily construes her cogness as a refusat, and threatens to go away. In the end she is captive to his brains' bow and spear, and in the intimacy of their new love he manages to worm out of her the plot, which is to poison the suitor, king Vedeha, and his retinue when he comes to wed the princess: 'Let not even your enemies have seen a wedding, Māṭhara, as there shall be betwixt the kings of Pañcāla and Videha!' exclaims the maina. The parrot then pretends to have a burning desire to report to his fictitious master Çivi the happy news that he has obtained a new, loving wife. The maina gives him seven nights leave; if he return not after seven nights, she will go down into her grave. The parrot responds: 'Lady, what is this you say; if I see you not after seven days how can I live?' So he spake with his lips, but thought in his heart: 'Live or die, what care I for you?' He returns to his master Mahosadha and divulges the infamous scheme, which, of course, fails lamentably. The plotting king and minister are discompiled, but the maina is never heard of again.

To the ear of the Hindu the screech of the parrot[2]) is agreeable (see above), and this is made the theme of an apologue in the Chinese Avadānas: see Julien, Les Avadānas, vol. 1, p. 27 ff. An envious owl asks a parrot how he had contrived to win favor and

[1]) Cf. a number of similar stories in Kathār. 112.
[2]) As also of the peacock: see Naccu-Jātaka (32), and Bāvem-Jātaka (339).

become the pet of King Svaranandin. When the parrot ascribes his success to his sweet, plaintive voice, the owl raises his own odious hoot, just as King goes to bed. He is plucked for his pains, and, when questioned by the other birds about his plight, he ascribes his misfortune to the parrot.[1] An echo of this story in Ramaswami Raju's Indian Fables, p. 46, substitutes a snake for the owl. The snake hisses aloud, as much as to say, 'I do not wish to be wicked, like other snakes', and is killed at a stroke.

The preceding account makes it quite clear that talking birds in Hindu fiction are in reality zoomorphie humans which have no opportunity to betray the ἦθος or svabhāva of the animals. Occasionally, tho rarely, the parrot figures as a plain animal, living on a tree or in a tree-hollow over a paddy-field, raising his young, and subject to cases of every-day animal life. 'Any wise parrot lives in a golden cage; princely lotus hands tend him; he eats mango and pomegranate; he drinks ambrosial water; . . . and yet, alas, he longs for the tree-hollow in which he was born'. (Sprüche 6048; cf. 1129; Mahāsuka-Jataka (429); Kathās. 59. 45; Kathākoça, p. 56; Kādambarī, p. 568). Parrots naturally fly over paddy-fields whith furnish abundant subsistence: Salikadāra-Jātaka (484);[2] Kumbha-Jātaka (512); Dípavaṅsa VI, 11 (p. 42. 147); Vāsavadattā, p. 287; Kathākoça, p. 73; Sprüche 1161; Morris JPTS. 1884, p. 107; Frere, Old Deccan Days, p. 130. This longing of the parrot for his native tree is made part theme of a pretty story which I know from three folk-lore sources[3] and which may be entitled, 'The fruit of immortality'. I give a digest of Swynnertoris version: A hen-parrot, great pet of a certain king, longs for her native heath and tree: 'Be it ever so poor and humble, its own proper home is what the heart of every living creature must yearn after the most, and it is the will of god that the parrot should love her poor wet nest of shicks on the blown willow before all the palaces in the world'. The parrot asks for a six mouths' vacation, flies to a great distance to a solitary tree

[1] Similarly, two birds, one with a sweet voice, the other with a sareeching one, Indian Antiquary XXXII (1903), p. 99.

[2] See the tile in Grünwedel, Glasuren von Pagan, p. 73.

[3] Swynnerton, Romantic Tales from the Panjāb, p. 216 ff.; Day, Folk-Tales of Bengāl, p. 153 ff. Knowles, Folk-Tales of Kasmir, p. 35 ff. Two inferior versions of this story in Kathākaça, p. 166; and Mironow, Die Dharmaparīkṣā des Amitayati (Leipzig 1903), p 18. Cf. also Vikrama-Carita (Ind. Stud. XV, 343); Banfey, Pañcatantra I, 362. 562; Naṭeśa Sāstrī, Folklore of Southern India, p. 99 ff.

growing on the edge of a river. She settles in a nest on a drooping branch of the tree, where she stays six months, long enough to rear and then to forsake a vigorous brood of young parrots. She then returns to the king carrying with her as a present to her beloved master two small apples from the garden of the Fairies, fruits of immortality. Unfortunately, however, one apple had been sprinkled with poison by a venomous serpent: the parrot knows nothing of this. When she presents the two apples the king, a bit suspicious, throws the poisoned apple to his favorite hound; the animal is seized with convulsions, and expires in agony. Whereupon the king, thinking that the parrot had meant to poison him, rises in terrible anger and wrings her neck.

The other apple (unpoisoned) is thrown out into the king's garden, and quickly grows up into a tree bearing fruit luxuriantly, but shunned by ale and every as 'the tree of death'. An old menial couple about the palace, tird of life, decide to make away with themselves by eating its fruit. But, to, instead of dying, they become instantly endowed with youth and beauty. This is noted by the king's master of the horse, who reports it to the king. By the aid of his diviners and soothsayers the king finds out the full truth, mourns the fate of his beloved bird, and erects in her honor a magnificent shrine, where she was ever after adored as a saint. The 'Tree of Death' became the 'Tree of Life'.

From various quarters, very remote from one another, namely, the Deccan and Tibet, a story is reported in which a green parrot is bound up with, or is the 'live-index', or mascot of a wicked magician or ogre.[1]) In order to destroy him the parrot must be caught first. A young, adventurous prince, engaged in liberating a captive woman from the clutches of the sorcerer, gets hold of the parrot. When he teart off one of its wings the magician's right arm falls off; when he tears off the other his lift arm falls off. And thus successively he deprives the magician of his leys and finally, by wringing the parrot's neck, of his life. It is questionable, however, whether any significance is to be attached here to the parrot as such, because other life-indexes, seem to serve equally well. Thus a maina;[2]) a bumble-bee inside of a maina;[3]) an unspecified

[1]) See Frere, Old Deccan Days, p. 13 ff.; O'Connor, Folk-Tales from Tibet, p. 154 ff.

[2]) Stokes, Indian Fairy-Tales, p. 187.

[3]) Indian Antiquary X, 231.

bird;[1] a boy;[2] a plant;[3] and many other animate and inanimate objects. See the digest from folk-lore of this interesting belief, in Steel and Temple, Wide-Awake Stories, p. 404 ff., and cf. Jacobs, Indian Fairy Tales, p. 238 ff. Doubtless this important fiction trait occurs somewhere in Hindu literature.

[1]) Day, Folk-Tales of Bengāl, p. 121.
[2]) O'Connor, Folk-Tales from Tibet, p. 109.
[3]) Indian Antiquary I, 116.

A GREEK OFFICIAL TITLE IN A KHAROṢṬHI INSCRIPTION.

By F. W. Thomas in London.

The inscription of which a facsimile is annexed is scratched upon a Buddhist relic-vase, discovered in a Pathan village, where it was employed by the local *banya* as a money-box. The casket was presented by the discoverer, Mr. C. G. M. Hastings, to the Lahore Museum, and it is there preserved. For an inked tracing and two rubbings I am indebted to my friend Dr. J. Ph. Vogel, at the time Acting Director-General of the Archæological Survey, and now Professor of Sanskrit in the University of Leiden. I am also indebted to Dr. Vogel for one or two suggestions as to the reading.

The inscription may be transliterated as follows:

> *ime śarire śakamunisa bhagavato bahu-jati-ṣṭitiye Theüdorena meridarkhena pratiṭhavida.*

For the most part this reading will, I think, commend itself to every scholar familiar with the Kharoṣṭhī character. But there are some points upon which a brief comment may be allowed.

In the first place, we are at once struck by the archaic forms of some of the letters and the stiff general ductus of the writing. Let us note the closed curve of the *sa*, the form of the *u*, the slight, though in general unmistakable, distinction between *ta*, *da* and *na*. By these indications the inscription associates itself with the earliest Kharoṣṭhī inscriptions (except those of Aśoka) and with the legends upon the Indo-Greek coins. The same observation applies to the stroke attached at the right to the foot of the final *da*: for it was occasionally employed, as Bühler informs us (Indische Paläo-

graphie, § 11, 8) for the purpose of distinguishing this *akṣara* from *na*.

The following details may be considered:

1. *śarire*: The vowel of the *re* is clearly visible, as Professor Vogel has pointed out, on one of the rubbings;
2. *bhagavato*: The *o* stroke is detached from the consonant;
3. *śakamunisa*: We are tempted to read *ṇi* for *ni*: but in that case we should have to recognize in the following *Theüdorena* (for *oṇa*) and *meridarkhena* the contrary change: and this, as regards the particular inscription suggests caution in distinguishing the two nasals;
4. *bahu-jati-ṣtitiye*: Here we must distinguish between obscure and doubtful points. The initial *ba* is, as Dr. Vogel remarks, quite certain. The next *akṣara* might at first sight be either *hu* or *ho*, as the fac-similes fail to show whether the vowel sign is a mere line or a loop; but upon reflection it will be seen that in either case the reading *hu* is entitled to the preference, since in this early *Kharoṣṭhī* (see Bühler's table, 37, IV) the line is sufficient to indicate *u*. The *jă* is clear. What follows is difficult to make out; but a repeated inspection of the rubbings seem to show a large *ti* (the head of which appears at the right extremity of the long crossbar of the next *akṣara*), in which case the visible slanting line must be due to an accidental scratching and not a part of the original inscription. The last three syllables can with attention be clearly made out: the first can hardly be anything but *ṣṭi* (for *ṣṭhi*, as not infrequently in the Aśoka inscriptions) — note the preservation of the sibilant at the beginning of a member of an occasional compound, whereas in *pratiṭhavida* we have *ṣṭh* > *ṭh*.
5. *Theüdorena*: The *u* may conceivably be *o*; but a *u* of this form is given by Bühler (Table 3, VI), and *Theudoros* is no less Greek than *Theodoros*. The *na* should be *ṇa*: see, however, above s. v. *Śakamunisa.*
6. *pratithavida*: On the *da* see above.

These considerations result in a text and translation as follows:

ime śarīre śakamunisa bhagavato bahujātiṣṭitiye Theüdorena meridarkheṇa pratiṭhāvida = Sanskrit *imaṃ śarīraṃ śākya-*

munino bhagavato bahujātiṣṭhityai Theüdoreṇa meridarkheṇa pratiṣṭhāpitaṃ.

'This relic of the holy Śākyamuni is enshrined by Theudoros, the meridarch, for continuance during many births' (i. e. for his continued religious benefit during many rebirths).

It will be felt that a special interest attaches to the designation 'Meridarch', the first Greek official title — for it is clearly the Greek *μεριδάρχης* — to be found in an Indian inscription. The term *μεριδάρχης* belongs to the Hellenistic and Roman period. The lexicons of Hesychius and Photius gloss it (or rather the form *μεριδαρχίας*) by *μεριτίας*. It is known to occur, along with the abstract *μεριδαρχία*, in Josephus (XI, 5, 5, and XV, 7, 3), where is applied to Apollonius and Sohemus; and in the First of Maccabees, X, 65, the same title is bestowed by Ptolemy Philometor upon Alexander Balas. *μερίς* in the sense of 'arrondissement' is also found in various inscriptions belonging to the Seleucid age and sphere: see Dittenberger, Orientis Graeciae Inscriptiones Selectae (Leipzig, 1903—5), index. The compound *μεριδάρχης* occurs also in the various papyri procured from Egypt, as regards which I am indebted to Professor J. H. Moulton, of Manchester University, for the following references: Herwerden, Lexicon Graecium Suppletorium (Leiden, 1902) 'praefectus parti regionis alicuius in Aegypto aetatis Ptolemaeae et Romanae': Grenfell and Hunt, Tebtunis Papyri (London, 1902—7), I. 66 60 and 183; Papyri Fiorentini I. 76 16, II. 278 14. We may add that it does not seem certain that in Egypt *μεριδάρχης* was part of the normal official terminology.

From the tenour of the present inscription it is clear that Theudoros was officially a *μεριδάρχης*, or 'District Officer', and that his district included the site of the deposit which is commemorated. He was, therefore, most probably in charge of a part of the Kabul territory (the Paropamisadae), or of Arachosia or Gandhara. As regards his date, nothing precludes the supposition, suggested by the age of the writing, that he belonged to the period of Greek rulers, preceding the Parthians and even the early Śakas.

It will be remembered that the name Theodoros (*Thaïdora*) has already been furnished by a Kharoṣṭhī inscription, namely that from the Swāt vallay, definitely edited with a photographic fac-simile by M. Senart in the Journal Asiatique, Ser. IX, Vol. XIII, pp. 531—4 (after Bühler, Vienna Oriental Journal, X, pp. 55—58, Indian

Antiquary, 1896, pp. 141—42). That a different person from the donor of the casket is indicated by 'Thaïdora, son of Datia', is abundantly evident from the forms of the *akṣaras* which he employs and from the year (113) in which he dates.

On the dialect of our inscription I abstain from commenting, the material being somewhat limited. But I am aware that this also, as well as the historical and other questions, would be included in the wide range of the interests of the eminent scholar in whose honour this volume is published.

ÜBERSICHT DER SCHRIFTEN VON ERNST WINDISCH.

Die folgende Übersicht der Schriften von ERNST WINDISCH ist nach einem vorläufigen Entwurfe Dr. H. GÖSSEL's von mir vervollständigt und redigiert worden. Die selbständigen Schriften sind chronologisch, die Recensionen aus dem Literarischen Centralblatt, deren Zusammenstellung ausschließlich Dr. Gössel verdankt wird, nach den Verfassern bezw. Herausgebern der beurteilten Bücher alphabetisch geordnet und nach Jahrgang und Spalte citiert wobei im allgemeinen die Anfangsspalte allein gegeben ist, die Schlußspalte nur dann, wenn die Rezension über zwei Spalten hinausreicht (über einige zweifelhafte Fälle hat uns Professor Dr. E. Zarncke bereitwilligst Auskunft erteilt). Die angewendeten Abkürzungen, soweit sie nicht ohne weiteres verständlich sind, schließen sich meist dem Brauche der Orientalischen Bibliographie an; bei den Veröffentlichungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften wurde die Bezeichnung der philosophisch-historischen Klasse als selbstverständlich beiseite gelassen. ERNST KUHN.

1. Varia.

De hymnis homericis majoribus. Dissertatio inauguralis. Leipzig, Teubner, 1867. 68 p. 1

Der Heliand und seine Quellen. Leipzig, Vogel, 1868. III, 118 p. 2

Georg Curtius, Eine Charakteristik. Berlin, Calvary, 1887. 56 p. 3

[Nachschrift zu TH. NÖLDEKE, August Müller, ZDMG. **46** (1892), 775—8]: ebd. 778 f. 4

Nekrolog auf Albert Socin: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **51** (1899), 225—33. 5

Nekrolog auf Wilhelm Pertsch: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **51** (1899), 235—7. 6

Otto v. Böhtlingk: Wiss. Beil. der Leipz. Ztg. 1904, Nr. 46, 181 f. 7

Recensionen im L. C.

H. D' ARBOIS DE JUBAINVILLE, Les premiers habitants de l'Europe [2] 2. Paris 1894: 1894, 1019—21. 8

G. H. F. NESSELMANN, Christian Donalitius' Littauische Dichtungen. Königsberg 1869: 1870, 280—3. 9

E. KUHN, Barlaam und Joasaph. München 1893: 1894, 1105. 10

J. LA ROCHE, Homeri Odyssea. Leipzig 1867: 1868, 508. 11

H. VARNHAGEN, Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung usw. Berlin 1882: 1882, 1420. 12

A. WEBER, Quousque tandem? Der achte Orientalisten-Congress, und der neunte? Berlin 1891: 1891, 1280. 13

2. Sprachvergleichung
(dazu Griechische und Lateinische Grammatik, Etruskisch).

Untersuchungen über den Ursprung des Relativpronomens in den indogermanischen Sprachen: G. CURTIUS, Stud. griech. lat. Gramm. **2** (1869), 201—419. 14

Recension von H. BRUNNHOFER, *Γάλα* (*Γάλακτος*), Lac (Lactis), der graecoitalische Name der Milch. Aarau 1871: KZ **21** (1873), 243—54; vgl. **22** (1874), 273. 15
Mit Besprechung indischer und irischer Wörter für Milch.

Über Fick's Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen: KZ **21** (1873), 385—434; vgl. **22** (1874), 273—6. 16
Darin II. *ank, nak* und Verwandtes, III. Celtische Etymologien.

Etymologien: G. CURTIUS, Stud. griech. lat. Gramm. **6** (1873), 259—61. 17
1. *θανεῖν, θάνατος*. 2. *ῥίς ῥινός; ῥέγχω*.

κισσός — *hedera*: G. CURTIUS, Stud. griech. lat. Gramm. **7** (1875), 184. 18

Etymologische Miscellen: KZ **27** (1882—5), 168—72. 19
Größtenteils auf Sanskrit-Wörter bezüglich.

Etymologische Beiträge: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **38** (1886), 242—7. 20
Fast durchaus an altirische Wörter anknüpfend.

Über die Verbalformen mit dem Charakter *R* im Arischen, Italischen und Celtischen. (= Abh. Sächs. Ges. Wiss. **10** [1887], 447—512.) Leipzig, Hirzel, 1887. 66 p. 21
Rec. *A. Beaudouin*, Rev. crit. 1888 I, 321 f.; *L. Parmentier*, Rev. Instr. publ. Belg. **31** (1888), 196—202; *L. Duvau*, Rev. celt. **9** (1888), 397—402.

Personalendungen im Griechischen und im Sanskrit: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **41** (1889), 1—27. 22

Über den Sitz der denkenden Seele, besonders bei den Indern und Griechen, und eine Etymologie von gr. *πραπίδες*: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **43** (1891), 155—203. 23

Beiträge zur Etymologie und Bedeutungslehre: IF **3** (1893—4), 73—84. 24
Meistens an irische Wörter anknüpfend. Rec. *H. d'Arbois de Jubainville*, Rev. celt. **14** (1893), 351.

Zur Theorie der Mischsprachen und Lehnwörter: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **49** (1897), 101—26. 25

Recensionen im L. C.

A. F. AKEN, Griechische Schulgrammatik. Berlin 1868: 1868, 1112. 26

W. CLEMM, Über Aufgabe und Stellung der klassischen Philologie, insbesondere ihre Stellung zur vergleichenden Sprachwissenschaft. Gießen 1872: 1872, 508. 27

G. CURTIUS, Studien zur griech. und latein. Grammatik, Heft 1. Leipzig 1868: 1868, 1032—4. 28

W. DEECKE, Corssen und die Sprache der Etrusker. Stuttgart 1875: 1875, 809. 29

W. DEECKE, Etruskische Forschungen **1**. Stuttgart 1875: 1875, 1680—2. 30

F. DELITZSCH, Studien über indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft. Leipzig 1873: 1873, 1296. 31

F. C. A. FICK, Wörterbuch der indogermanischen Grundsprache. Göttingen 1868: 1868, 506. 32

J. H. HELBIG, Questiones de dialecto cretica. Naumburg 1869: 1870, 630. 33

H. HÜBSCHMANN, Zur Casuslehre. München 1875: 1875, 378—80. 34

W. v. HUMBOLDT, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. Mit einer Einleitung „W. v. Humboldt und die Sprachwissenschaft“ von A. F. Pott. Berlin 1876: 1877, 958. 35

B. JÜLG, Über Wesen und Aufgabe der Sprachwissenschaft. Innsbruck 1868: 1868, 1086. 36

P. H. K. v. MAACK, Die Entzifferung des Etruskischen. Hamburg 1873: 1873, 364. 37

W. ROEDER, Formenlehre der griechischen Sprache für Gymnasien. Berlin 1867: 1868, 1034. 38

H. SCHWEIZER-SIDLER, Elementar- und Formenlehre der lateinischen Sprache für Schulen. Halle 1869: 1870, 197. 39

Sprachwissenschaftliche Abhandlungen, hervorgegangen aus G. Curtius Grammatischer Gesellschaft zu Leipzig. Leipzig 1874: 1875, 972—5. 40

I. TAYLOR, The Etruscan Language. London 1876: 1876, 797. 41

3. Keltische Philologie.

[Keltische Beiträge zur 4. und 5. Auflage von G. CURTIUS, Grundzüge der griechischen Etymologie. Leipzig, Teubner, 1873 und 1879.] 42

Dazu *Wh. Stokes,* On the Celtic Additions to Curtius' Greek Etymology: KB **8** (1873—6), 301—55; vgl. 476 [über frühere, mir nicht zugängliche Drucke dieses Artikels vgl. Windisch in den Grundzügen[5] X]; *d'Arbois de Jubainville,* Rev. celt. **2** (1873—5), 274 und *E. Windisch,* Die celtischen Vergleichungen in den Grundzügen . . .: G. Curtius, Stud. griech. lat. Gramm. **7** (1875), 369—80.

Verlust und Auftreten des *p* in den celtischen Sprachen: KB **8** (1873—6), 1—48; vgl. 475 f. 43

Rec. *J. Rhys, Wh. Stokes* und *H. d'Arbois de Jubainville,* Rev. celt. **2** (1873—5), 321—41. 408—11. 421—3.

Recension von H. GAIDOZ, Revue celtique. T. **1**. Paris 1870—2: KB **8** (1873—6), 244—54. 44

A. BACMEISTER's celtische Studien: KB **8** (1873—6), 422—42. 45

I. Der handschriftliche Nachlaß [von A. BACMEISTER und C. W. GLÜCK]. II. A. BACMEISTER, Keltische Briefe. Straßburg 1874.

Das irische *t*-Praeteritum: KB **8** (1873—6), 442—70. 46

Das reduplicirte Perfectum im Irischen: KZ **23** (1877), 201—66. 47

Die irischen Auslautgesetze: Beitr. Gesch. Deutsch. Spr. **4** (1877), 204—70. 48

Zum irischen Infinitiv: BB **2** (1878), 72—86. 49

Über die altirische Sage des Táin bó Cúalnge, der Raub der Rinder: Verh. 33. Vers. Deutscher Philol., Gera 1878 (Leipzig, Teubner, 1879), p. 15—32. 50

Übs. von *E. Ernault* u. d. T. L'ancienne légende irlandaise et les poésies ossianiques: Rev. celt. **5** (1881—3), 70—93.

Kurzgefaßte irische Grammatik mit Lesestücken [und Wörterbuch]. Leipzig, Hirzel, 1879. X, 149 p. 51

Rec. *H. Schuchardt,* Zschr. Roman. Philol. **4** (1880), 124—55; *H. Gaidoz,* Rev. celt. **4** (1879—80), 112—4. — Englisch u. d. T. A Concise Irish Grammar with Pieces for reading. Transl. by Norman Moore. Cambridge, University Press, 1882. XVI, 166 S. Rec. *H. Gaidoz,* Rev. celt. **5** (1881—3), 495 f.

Irische Texte mit Wörterbuch. Leipzig, Hirzel, 1880. XV, 886 p. 52

Rec. *H. Schuchardt,* LC. 1881, 58—62; *Wh. Stokes,* Rev. celt. **5** (1881—3), 230—55. Vgl. ferner *H. Zimmer,* Keltische Studien. Erstes Heft: Irische Texte mit Wörterbuch von E. Windisch. Berlin, Weidmann, 1881. 143 p. und dazu *Windisch* LC. 1881, 1144 f.; *Zimmer,* DL. 1881, 1645 f.; *H. d'Arbois de Jubainville,* Rev. crit. 1881 II, 337—50; *Stokes,* Rev. celt. **5**, 255—65; *Zimmer,* GGA. 1882, 673—736; *Schuchardt,* LC 1881, 1595 u. Rev. celt. **5**, 394—6.

Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch. Herausgegeben von Wh. Stokes und E. Windisch. Zweite Serie. 1. und 2. Heft. — Dritte Serie. 1. und 2. Heft. — Vierte Serie. 1. und 2. Heft. Leipzig, Hirzel, 1884—1909. 52 a

Darin von Windisch: Die altirischen Glossen im Carlsruher Codex der Soliloquia des S. Augustinus, mit Anmerkungen: **2** 1, 143—63. — Das Fest des Bricriu und die Verbannung der Mac Duil Dermait, mit Übersetzung [und Anhang]: **2** 1, 164—216; vgl. **2** 2, IV. — Vier kleine Táin, zu den Vorgeschichten der Táin bó Cúailnge gehörig, mit deutscher Übersetzung: **2** 2, 185—256. — De Chophur in dá muccida [mit Übersetzung und Anmerkungen]: **3** 1, 230—78. — Tochmarc Ferbe [Einleitung, Text, Übersetzung usw.]: **3** 2, 445—556. — Rec. von **2** 1: *E. Windisch,* LC. 1884, 1801 f.; von **2** 1—**3** 2: *H. d'Arbois de Jubainville,* Rev. crit. 1886 I, 286 f. Rev. celt. **8** (1887), 531 f. **12** (1891), 470-2. **19** (1898), 77 f.

Notes sur des textes irlandais: Rev. celt. **5** (1881—3), 128 f. [bezieht sich auf Nr. 52, p. 317]. 389—91. 478 f. 53

Der irische Artikel: Rev. celt. **5** (1881—3), 461—6. 53 a

Das irische Praesens secundarium: KZ **27** (1882—5), 156—67; vgl. 223 f. 54

Keltische Sprachen: J. S. Ersch und J. G. Gruber, Allg. Enc. Wiss. Kü., Zweite Section **35** (Leipzig, Brockhaus, 1884), 132—80. 55

Rec. *E. Ernault* und *J. Rhys,* Rev. celt. **6** (1883—5), 395—400.

Ein mittelirisches Kunstgedicht über die Geburt des Königs Aed Sláne. Mit Beiträgen zur irischen Metrik: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **36** (1884), 191—243. 56

Über die irische Sage Noinden Ulad: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **36** (1884), 336—47. 57

Nr. 56 und 57 rec. *H. Gaidoz,* Rev. celt. **6** (1883—5), 405 f.

Nachtrag [zu Wh. Stokes, A Collation of Prof. Ascoli's Edition of the Old-Irish Glosses at St. Gall: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **37** (1885), 175—88]; ebd. 189 f. 58

Keltische Sprache: G. Gröber, Grundriß der romanischen Philologie **1** Lief. 2 (Straßburg, Trübner, 1886), 283—312. — 2. Aufl. (ebd. 1904), 372—404. 59

Rec. *H. d'Arbois de Jubainville,* Rev. celt. **8** (1887), 178—80 und Rev. celt. **26** (1905), 187 f.

Über das altirische Gedicht im Codex Boernerianus und über die altirischen Zauberformeln [im Cod. collectan. 1395 der Stiftsbibliothek zu St. Gallen]: Ber. Sächs Ges. Wiss. **42** (1890), 83—108. 60

Vgl. dazu *H. d'Arbois de Jubainville,* Documents irlandais publiés par M. Windisch: Rev. celt. **12** (1891), 153—62.

Vassus und *vassallus, Vassorix* und altindisch *vasām rājā*: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **44** (1892), 157—87. 61

Rec. *H. d'Arbois de Jubainville,* Rev. celt. **14** (1893), 91.

Zu den irischen Zahlwörtern: IF **4** (1894), 294—9. 62

Die Zahlsubstantiva auf *-ar, er-,* besonders *cóicer.* — Rec. *H. d'Arbois de Jubainville,* Rev. celt. **16** (1895), 116.

Über einige als *s*-Aorist angesehene irische Formen: Festschr. für Wh. Stokes (1900), p. 35—48. 62 a

Rec. *H. d'Arbois de Jubainville,* Rev. celt. **21** (1900), 251.

Pronomen infixum im Altirischen und im Ṛgveda: IF **14** (1903), 420—6; vgl. **15** (1903—4), 126. 63

Rec. *H. d'Arbois de Jubainville,* Rev. celt. **24** (1903), 225. **25** (1904), 106.

Táin bó Cúalnge, die altirische Heldensage, nach dem Buch von Leinster in Text und Übersetzung, mit einer Einleitung. Gedruckt mit Unterstützung der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Leipzig, Hirzel, 1905. XCII, 1120 p. 64

Rec. *H. d'Arbois de Jubainville,* Rev. celt. **27** (1906), 102—4.

Das keltische Brittannien bis zu Kaiser Arthur. (= Abh. Sächs. Ges. Wiss. **29** Nr. 6.) Leipzig, Teubner, 1912. 1 Bl., 301 p. 65

Rec. *J. Pokorny,* LC. 1913, 747 und DL. **34** (1913), 1646—9; *E. Anthes,* Berl. Philol. Wochenschr. **34** (1914), 598 f.

Táin bó Cúailnge nach der Handschrift Egerton 1792: Zschr. für celt. Phil. **9** (1913), 121—58. 65 a

Recensionen im L. C.

H. d'Arbois de Jubainville, Essai d'un catalogue de la littérature épique d'Irlande. Paris 1883: 1883, 1611. 66

P. S. Dinneen, An Irish-English Dictionary. London 1904: 1907, 1155. 67

E. Ernault, Le mystère de sainte Barbe. Tragédie brétonne. Paris 1888: 1890, 737. 68

E. Ernault, Glossaire moyen-breton.[2] Paris 1895—6: 1898, 301. 69

Qu. Esser, Beiträge zur gallokeltischen Namenkunde 1. Malmedy 1884: 1885, 1454. 70

J. T. Fowler, Adamnani vita S. Columbae. Oxford 1894: 1895, 1839. 71

H. Gaidoz, Esquisse de la religion des Gaulois. Paris 1879: 1879, 1573. 72

B. Güterbock et R. Thurneysen, Indices glossarum et vocabulorum hibernicorum, quae in grammaticae celticae editione altera explanantur. Leipzig 1881: 1882, 676. 73

A. Holder, Altceltischer Sprachschatz, Heft 1—3. Leipzig 1891—2: 1891, 1081; 1893, 18. 74

Leabhar na h-Uidhri. Dublin 1870 und Leabhar Breac. Ebd. 1872—6: 1876, 1742—5. 75

J. Loth, Les Mabinogion 1. Paris 1889: 1890, 903. 76

J. Loth, Chrestomathie bretonne. Paris 1890: 1891, 506. 77

R. A. Macalister, Studies in Irish Epigraphy 1. London 1897: 1898, 124. 78

K. Meyer, Merugud Uilix maic Leirtis, the Irish Odyssey. London 1886: 1887, 148. 79

K. Meyer, Hibernica minora. Oxford 1894: 1895, 1090. 80

K. Meyer, The Voyage of Bran Son of Febal to the Land of the Living. London 1895: 1897, 240—2. 81

K. Meyer, Contributions to Irish Lexicography 1 1. Halle 1906: 1907, 1155. 82

A. W. Moore, The Book of Common Prayer in Manx Gaelic. London 1895: 1896, 1013. 83

E. W. B. Nicholson, The Vernacular Inscriptions of the Ancient Kingdom of Alban. London 1896: 1897, 132. 84

H. Pedersen, Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen 1, 1. Göttingen 1908: 1909, 1401—4. 85

J. Rhys, Early Britain. Celtic Britain London 1882: 1883, 1416—8. 86

H. Schuchardt, Romanisches und Keltisches. Berlin 1886: 1887, 609. 87

Wh. Stokes, Goidelica[2]. London 1872: 1873, 340. 88

R. Thurneysen, Keltoromanisches. Halle 1884: 1885, 1190. 89

J. Vendryes, Grammaire du vieil-irlandais. Paris 1908: 1908, 1463—5. 90

Th. Wright, The Celt, the Roman, and the Saxon. London 1875: 1876, 798. 91

4. Indische Philologie und Verwandtes.

Zwei indische Gleichnisse: KZ. **21** (1873), 286 f. 92

Zwei Beispiele aus der Kauṣītaki-Brāhmaṇa Upaniṣad für den Gebrauch des Potentials im Gleichnis.

Hemacandra's Yogaçāstra. Ein Beitrag zur Kenntnis der Jaina-Lehre: ZDMG. **28** (1874), 185—262; vgl. 678 f. 93

Über die brahmanische Philosophie: Im Neuen Reich 1878 I, 801—17. 94

Der griechische Einfluss im indischen Drama: Verh. **5.** Orient.-Congr. Berlin 1881, **2** 2 (Berlin, Weidmann, 1882), 3—106. 95

Zwölf Hymnen des Rigveda mit Sāyaṇa's Commentar. Text. Wörterbuch zu Sāyaṇa. Appendices. Leipzig, Hirzel, 1883. IV, 172 p. 96

Appendix I. Verzeichnis der Wörter, denen die europäischen Erklärer eine andere Bedeutung geben, als Sāyaṇa. II. Die Paribhāshās aus Kātyāyana's Sarvānukramaṇī . . . — Rec. Ac. **24** (1883), 133; LC 1884, 315.

Über das Drama Mṛcchakaṭikā und die Kṛshṇalegende: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **37** (1885), 439—79. 97

Über das Nyāyabhāshya. Leipzig, Druckerei Edelmann [1888]. 1 Bl., 41 S. 98

Aus dem Renunciations-Programm der philos. Fac. der Univ. Leipzig 1887—8.

Vedisches: Festgruss Böhtlingk (1888), 114—8. 99

1. *Suméka.* 2. *Ukhacchíd.* 3. *Ishṭāpūrtá.* 4. Ṛv. **1**, 115, 2.

Notes on the Edition of the Udāna: JPTS. 1890, 91—108. 100

Zu *P. Steinthal's* Ausgabe. London 1885.

Eine vedische Wettfahrt? RV. **2** 31: Festgruss Roth (1893), 139—44. 101

Über die Sandhiconsonanten des Pāli: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **45** (1893), 228—46. 102

Zigeunerisches: ZDMG. **47** (1893), 464 f. 103

Einige sprachliche Aufzeichnungen aus dem Munde von Zigeunern, die Windisch im Harz angetroffen hat.

Iti-Vuttaka. Ed. by E. WINDISCH. London, Frowde, 1889. VIII, 151 p. 104

A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office. Part. IV. Saṃskṛit Literature: A. Scientific and Technical Literature. VII. Philosophy and VIII. Tantra. By E. WINDISCH and J. EGGELING. London 1894. XI p. und p. 595—922. 105

Windisch's Anteil umfaßt den größten Teil der philosophischen Texte, s. die Prefatory Note.

Das Räthsel vom Jahre: ZDMG. **48** (1894), 353—7. 106

Indische Parallelen zu dem griechischen Räthsel *Εἷς ὁ πατήρ, παῖδες τε δυώδεκα κτλ.*, vgl. B. MEISSNER ebd. 182.

Über die Bedeutung des indischen Alterthums: Rectoratswechsel an der Universität Leipzig am 31. October 1895, 1—25. 107

Rec. *H. Oldenberg*, DL. 1896, 102 f. — Ins Griechische übersetzt u. d. T. *Περὶ τῆς καθόλου σημασίας τῆς Ἰνδικῆς ἀρχαιότητος: Νέα Ἡμέρα* (Triest), Nr. 1142—6 (= 1896 Oct.—Nov.).

Māra und Buddha. (= Abh. Sächs. Ges. Wiss. **15**, Nr. 4.) Leipzig, Hirzel, 1895. VIII, 348 p. 108

Dazu vgl.: *Mahā-Ariṭṭha*, ZDMG. **49** (1895), 285 f. [Der *mahā-ariṭṭhako maṇi* im Māra Saṃyutta wird mit dem Eigennamen *Mahā-ariṭṭha* im Dīpavaṃsa in Verbindung gebracht.] — Rec. *E. Hardy*, LC. 1896, 133; *A. Bastian*, Ethnol. Notizbl. **1** 3 (1896), 93; *H. Oldenberg* („Der Satan des Buddhismus"), Deutsche Rdsch. **88** (1896), 473—6; *E. Senart*, CRAcad. Inscr. **24** (1896), 115 f.; *T. W. Rhys Davids*, JRAS. 1896, 377—82; *H. Kern*, Museum **5** (1897), 42—5.

Das Tittirajātaka Nr. 438: Gurupūjākaumudī (1895), 64—7. 109

Verglichen namentlich mit Viṣṇu Purāṇa **3** 5, 1 ff.

Die altindischen Religionsurkunden und die christliche Mission. Leipzig, Hirzel, 1897. 35 p. 110

Rec. *H. Oldenberg*, DL. 1897, 1606 f.

[Nachtrag zu F. W. Thomas, The Indian Game of Chess: ZDMG **52** (1898), 271 f.]: ebd. 512. 111

Das dem skr. *aṣṭāpada* Schachbrett entsprechende pāli *aṭṭhapada* ist schon in der ältesten buddhistischen Literatur nachweisbar.

[Nachschrift zu O. Böhtlingk, Über einen Imperativ *avatāt* in einem buddhistischen Werke: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **54** (1902), 19—21]: ebd. 21. 112

Es handelt sich um den von L. D. Barnett, JRAS. 1902, 429 f. veröffentlichten Anfangsvers des Bimbamānavidhi.

Die Gespanne der Götter: Album Kern (1903) 139 f. 113

Zu Ṛgveda **1**, 165, 5.

Über den sprachlichen Charakter des Pali: Actes **14**. Congr. Orient. Alger 1905, **1**, Sect. **1** (Paris, Leroux, 1906), 252—92. 114

Rec. *E. Schröter*, IFAnz. **24** (1909), 191 f.

Zu Kauṣītakibrāhmaṇa Upaniṣad **1** 2: Ber. Sächs. Ges. Wiss. **59** (1907), 111—28. 115

Mit eingehender Berücksichtigung der Parallelstellen Jaim. Br. **1** 17, 1 ff. und **1** 49, 1 ff. — Rec. *E. Schröter*, IFAnz. **27** (1910), 84.

Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. (= Abh. Sächs. Ges. Wiss. **26**, Nr. 2.) Leipzig, Teubner, 1908. 236 p. 116

Vgl. schon vorher: Verh. **13**. Orient.-Kongr. Hamburg 1902, 50—3. — Rec. *H. Oldenberg*, DL. 1909, 408—10; *P. Diepgen*, Lit. Rdsch. Kath. Deutschl. 1910, 232 f.; *A. Berriedale Keith*, JRAS 1910, 213—7.

Die Komposition des Mahāvastu. Ein Beitrag zur Quellenkunde des Buddhismus: Abh. Sächs. Ges. Wiss. **27** (1909), 467—511. 117

Recensionen im L. C.

E. Arnold, Indian Poetry. London 1881; 1881, 1798. 118

E. Arnold, The Song Celestial or Bhagavad-Gītā. London 1885: 1887, 308. 119

E. Arnold, India revisited. London 1886: 1886, 1681. 120

Th. Aufrecht, Das Aitareya-Brāhmaṇa. Bonn 1879: 1880, 391. 121

Th. Aufrecht, Catalogus catalogorum **1** u. **2**. Leipzig 1891—6. 1892, 88; 1897, 1199. 122

A. Barth, Les religions de l'Inde. Paris 1879: 1881, 1. 123

Chr. Bartholomae, Yasna **29**. Halle 1887: 1888, 663. 124

A. Baumgartner, Das Rāmāyana und die Rāma-Literatur der Inder. Freiburg i. B. 1894: 1895, 1688. 125

C. Bendall, Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library Cambridge. Cambridge 1883: 1885, 428. 126

C. Bendall, A Journey of Literary and Archaeological Research in Nepal and Northern India. Cambridge 1886: 1886, 1760. 127

Th. Benfey, *Jubeo* und seine Verwandte. Göttingen 1871: 1872, 114. 128

Th. Benfey, Ist in der indogerman. Grundsprache ein nominales Suffix *ia* oder statt dessen *ya* anzusetzen? Göttingen 1871: 1872, 828. 129

Th. Benfey, Einleitung in die Grammatik der vedischen Sprache: Göttingen 1874: 1876, 12. 130

Th. Benfey, Das indogermanische Thema des Zahlwortes „zwei" ist „*du*". Göttingen 1876 u. Einige Derivate des indogermanischen Verbums *anbh* = *nabh*. Ebd. 1878: 1879, 932—4. 131

Th. Benfey, Über einige Wörter mit dem Bindevocal *ī* im Rigveda. Göttingen 1879: 1881, 837. 132

Th. Benfey, Vedica und Linguistica. Straßburg 1880: 1881, 671. 133

Th. Benfey, Behandlung des auslautenden *a* in *ná* „wie" und *ná* „nicht" im Rigveda. Göttingen 1881: 1882, 778. 134

A. Bergaigne, Manuel pour étudier la langue Sanscrite. Paris 1884: 1885, 278. 135

A. Bergaigne et V. Henry, Manuel pour étudier le Sanscrit védique. Paris 1891: 1892, 785. 136

F. Bernier, Travels in the Mogul Empire, ed. by A. Constable. London 1891: 1892, 1854. 137

Bhagvānlāl Indraji, Antiquarian Remains at Sopārā and Padaṇa. Bombay 1882: 1884, 362. 138

M. Bloomfield, The Kauśika-Sūtra of the Atharvaveda. New-Haven 1890: 1891, 1663—5. 139

M. Bloomfield, Contribution to the Interpretation of the Veda **2—4**. Baltimore 1890—2: 1892, 1835. 140

M. Bloomfield, A Vedic Concordance. Cambridge (Mass.) 1906: 1908, 374. 141

O. Böhtlingk, Pāṇini's Grammatik. Lfg. 1. Leipzig 1886: 1886, 768. 142

O. Böhtlingk, Sanskrit-Chrestomathie³. Leipzig 1909: 1909, 264. 143

G. M. Bolling und J. von Negelein, The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda **1** 1. Leipzig 1909: 1909, 1430. 144

A. Bourquin, Brahmakarma, ou rites sacrés des Brahmanes. Paris 1884: 1886, 800. 145

R. Boxberger, Bhagavadgītā oder: das Lied der Gottheit. Berlin 1870: 1870, 1168. 146

P. von Bradke, Dyaus Asura, Ahura Mazdā und die Asuras. Halle 1885: 1887, 105—7. 147

G. Bühler, The Pāiyalachchhī Nāmamālā by Dhanapāla. Göttingen 1878: 1881, 415. 148

G. Bühler, Leitfaden für den Elementarcursus des Sanskrit. Wien 1883: 1883, 740. 149

G. Bühler, Indische Palaeographie. Straßburg 1897: 1897, 910—2. 150

A. C. Burnell, On the Aindra School of Sanskrit Grammarians. Mangalore 1875: 1878, 645—7. 151

A. C. Burnell, The Ordinances of Manu. London 1884: 1886, 896. 152

E. Burritt, A Sanskrit Handbook for the Fireside. London 1878: 1880, 1468. 153

W. Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker. Amsterdam 1888: 1890, 441. 154

C. Cappeller, Vāmana's Stilregeln. Straßburg 1880: 1881, 1760. 155

C. Cappeller, Sanskrit-Wörterbuch. Lfg. 1—4. Strafsburg 1886—7: 1887, 1270. 156

C. Cappeller, A Sanskrit-English Dictionary. Straßburg 1891: 1892, 1365. 157

C. Cappeller, Kālidāsa's Śakuntalā. Leipzig 1909: 1909, 505—7. 158

Th. Clark, Kālidāsa's Meghadūta. London 1882: 1883, 1710. 159

Ph. Colinet, La théodicée de la Bhagavadgītā. Paris 1885: 1886, 729. 160

J. Davies, Hindu Philosophy. The Sāṃkhya-Kārikā. London 1881: 1882, 676. 161

B. Delbrück, Altindische Syntax. Halle 1888: 1890, 85—7. 162

P. Deussen, Das System des Vedānta. Leipzig 1883: 1884, 956—8. 163

P. Deussen, Die Sūtras des Vedānta. Leipzig 1887: 1889, 248—50. 164

H. Edgren, A Compendious Sanskrit Grammar. London 1885: 1885, 1519. 165

J. Eggeling, Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office. 1—3. London 1887: 1889, 716—8. 1891, 460. 1892, 1289. 166

J. Ehni, Der vedische Mythus des Yama. Straßburg 1889: 1891, 891. 167

R. Fick, Eine jainistische Bearbeitung der Sagara-Sage. Kiel 1889: 1890, 834. 168

R. Fick, Praktische Grammatik der Sanskrit-Sprache. Wien 1891: 1892, 1248. 169

R. O. Franke, Hemacandra's Lingānuśāsana. Göttingen 1886: 1887, 913. 170

R. O. Franke, Die indischen Genuslehren. Kiel 1890: 1891, 425. 171

L. Fritze, Pantschatantra. Leipzig 1884: 1885, 388. 172

R. Fujishima, Le bouddhisme japonais: 1890, 753—5. 173

R. Garbe, Vaitāna Sūtra [Text]. London 1878 u. Vaitāna Sūtra [Übersetzung]. Straßburg 1878: 1879, 1285. 174

R. Garbe, Die indischen Mineralien. Narahari's Rājanighaṇṭu varga 13. Leipzig 1882: 1883, 1273. 175

R. Garbe, Sāṃkhya-pravacana-bhāshya. Leipzig 1889: 1891, 954. 176

R. Garbe, Der Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit. München 1892: 1893, 647. 177

R. Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie. Leipzig 1894: 1894, 1204. 178

W. Geiger, Elementarbuch der Sanskritsprache. München 1888: 1890, 361. 179

S. Goldschmidt, Prakṛtica. Strafsburg 1879: 1880, 561. 181

S. Goldschmidt, Rāvaṇavaha oder Setubandha **1** u. **2**. Strafsburg 1880—3: 1880, 559—61. 1885, 509. 180

W. Goonetilleke, Pāṇini's Eight Books of Grammatical Sūtras. **1**, 1. Bombay 1882: 1884, 487. 182

J. M. Grandjean, Dialogue de Çuka et de Rambha. Paris 1886: 1888, 923. 183

J. Gray, Jinālankāra by Buddharakkhita. London 1894: 1895, 1246. 184

J. Hanusz, Über das allmähliche Umsichgreifen der n-Declination im Altindischen. Wien 1885: 1887, 307. 185

E. Hardy, Der Buddhismus, nach älteren Paliwerken dargestellt. Münster 1890: 1891, 1681—3. 186

E. Hardy, Dhammapāla's Paramattha-Dīpanī **3**. London 1894: 1897, 1300. 187

E. Hardy, The Anguttara Nikāya **3** and **4**. London 1896—9: 1899, 53. 188

V. Henry, Trente stances du Bhāmini-Vilāsa. Paris 1885: 1886, 863. 189

V. Henry, Les hymnes de Rohitas. Paris 1891: 1892, 1799. 190

A. Hillebrandt, Vedachrestomathie. Berlin 1885: 1887, 381. 191

A. Hillebrandt, Vedische Mythologie **1** u. **2**. Breslau 1891—9: 1893, 158. 1899, 1551. 192

A. Holtzmann, Agni nach den Vorstellungen des Mahābhārata. Strafsburg 1878: 1879, 486. 193

A. Holtzmann, Arjuna. Ein Beitrag zur Reconstruction des Mahābhārata. Strafsburg 1879: 1879, 1708. 194

A. Holtzmann, Grammatisches aus dem Mahābhārata. Leipzig 1884: 1885, 389. 195

A. Holtzmann, Zur Geschichte und Kritik des Mahābhārata. Kiel 1892: 1893, 117. 196

A. Holtzmann, Die neunzehn Bücher des Mahābhārata. Kiel 1893, und Das Mahābhārata nach der nordindischen Recension. Ebenda 1894: 1894, 152. 197

A. Holtzmann, Das Mahābhārata im Osten und Westen. Kiel 1895: 1896, 1312. 198

E. Hultzsch, Prolegomena zu des Vasantarāja S'ākuna. Leipzig 1879: 1880, 146. 199

E. Hultzsch, Glossar zum Bombay Departmental Third Book of Sanskrit. Wien 1882: 1883, 445. 200

E. Hultzsch, South-Indian Inscriptions **2** 2 and 3. **3** 1. Madras 1891—9: 1893, 174f. 1897, 1357. 1901, 929. 201

G. A. Jacob, A Manual of Hindu Pantheism. The Vedāntasāra. London 1881: 1882, 713. 202

H. Jacobi, The Kalpasūtra of Bhadrabāhu. Leipzig 1879: 1880, 1042—4. 203

H. Jacobi, Ausgewählte Erzählungen in Māhārāṣṭrī. Leipzig 1886: 1887, 343. 204

H. Jacobi, Das Rāmāyaṇa. Geschichte und Inhalt. Bonn 1893: 1893, 1473. 205

J. Jolly, Thè Institutes of Viṣṇu. Calcutta 1881: 1882, 1746. 206

J. Jolly, Outlines of an History of the Hindu Law etc. Calcutta 1885: 1886, 96—9. 207

J. Jolly, Mānava-Dharmaśāstra. London 1887 und Manuṭīkāsaṃgraha. **1** and **2**. Calcutta 1885—6: 1888, 406—8. 208

J. Jolly, Minor Law Books **1**. Oxford 1889 und Der Vyavahārādhyāya aus Hārīta's Dharmaśāstra nach Citaten zusammengestellt. München 1889: 1891, 542. 209

A. Kaegi, Der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder.[2] Leipzig 1881: 1881, 574. 210

K. Kasawara, The Dharma-Saṃgraha, ed. by F. M. Müller and H. Wenzel. Oxford 1885: 1887, 277. 211

H. C. Kellner, Kurze Elementargrammatik der Sanskritsprache.[3] Leipzig 1885 und Das Lied vom Könige Nala. Leipzig 1885: 1886, 1820—2. 212

H. C. Kellner, Sāvitrī. Praktisches Elementarbuch zur Einführung in die Sanskritsprache. Leipzig 1888: 1889, 684. 213

H. C. Kellner, Vāsantasenā von Śūdraka. Leipzig 1893: 1895, 193f. 214

H. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. **1** u. **2**, 1. Leipzig 1882—3: 1883, 505—7. 1884, 1779. 215

F. Kielhorn, Kātyāyana and Patañjali. Bombay 1876: 1879, 458. 216

F. Kielhorn, Grammatik der Sanskrit-Sprache. Berlin 1888: 1889, 58—60. 217

K. Klemm, Das Ṣaḍviṃśabrāhmaṇa **1**. Gütersloh 1894: 1894, 855. 218

F. Knauer, Das Gobhilagṛhyasūtra **1** u. **2**. Leipzig 1884—6: 1886, 692. 1888, 487. 219

St. Konow, Das Sāmavidhānabrāhmaṇa. Halle 1893: 1894, 1848. 220

R. Kühnau, Die Triṣṭubh-Jagatī-Familie. Göttingen 1886: 1887, 883. 221

Ch. R. Lanman, On Noun-inflection in the Veda. New-Haven 1880: 1881, 1651. 222

Ch. R. Lanman, A Sanskrit Reader. Boston 1884—8: 1886, 22. 1890, 798. 223

E. Leumann, Das Aupapātika-Sūtra. Leipzig 1883: 1883, 1840. 224

S. Lévi, Le théâtre indien. Paris 1890: 1892, 604—7. 225

B. Liebich, Pāṇini. Leipzig 1891: 1892, 719. 226

B. Liebich, Zwei Kapitel der Kāśikā. Breslau 1892: 1893, 1646. 227

A. Lillie, Buddha and Early Buddhism. London 1881: 1882, 267. 228

B. Lindner, Altindische Nominalbildung. Jena 1878: 1879, 774. 229

B. Lindner, Kauṣītaki Brāhmaṇa. **1.** Jena 1887: 1887, 1232. 230

F. Lorinser, Die Bhagavadgītā. Breslau 1869: 1870, 1165—8. 231

A. Ludwig, Der Rigveda. **4—6.** Prag 1881—8: 1883, 1575—7. 1890, 700—3. 232

L. von Mańkowski, Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kṣemendras Bṛhatkathāmañjarī. Leipzig 1892: 1893, 1110. 233

F. Mischel, Das Oupnek'hat. Aus dem Lateinischen von Anquetil Duperron. Dresden 1882: 1882, 1377. 234

E. Müller, Ancient Inscriptions in Ceylon. London 1883: 1884, 827—9. 235

E. Müller, A Simplified Grammar of the Pali Language. London 1884: 1885, 1518. 236

F. M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. Strassburg 1880: 1882, 265—7. 237

S. M. Naṭēśa Śāstrī, Folklore in Southern India. **1—2.** Bombay 1884—86: 1887, 381. 238

K. E. Neumann, Buddhistische Anthologie. Leiden 1892: 1893, 451 (vgl. 550). 239

Nisikānta Chattopādhyāya, The Yātrās. London 1882: 1882, 1324—6. 240

H. S. Olcott, Ein buddhistischer Katechismus. Leipzig 1887: 1888, 939. 241

H. Oldenberg, Buddha. Berlin 1881: 1882, 729—32. 242

H. Oldenberg, Die Hymnen des Rigveda. **1.** Berlin 1888: 1889, 1709—12. 243

A. Pfungst, Das Sutta-Nipāta. Aus der englischen Übersetzung von V. Fausböll. Strassburg 1889: 1889, 1625. 244

R. Pischel, The Assalāyanasuttaṃ. Chemnitz 1880: 1881, 191. 245

R. Pischel, Rudraṭa's Śṛṅgāratilaka and Ruyyaka's Sahṛdayalīlā. Kiel 1886: 1887, 379. 246

R. Pischel und K. Geldner, Vedische Studien. **1.** Stuttgart 1889: 1891, 17—9. 247

R. Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen. Strassburg 1900: 1901, 489—92. 248

Pramátha Náth Bose, A History of Hindu Civilisation during British Rule. **1** and **2.** Calcutta 1894: 1896, 44 f. 249

P. Regnaud, Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde. **1.** Paris 1876: 1878, 320—2. 250

P. Regnaud, Le dix-septième chapitre du Bhāratīya-Nāṭya-Śāstra. Paris 1880: 1880, 1545. 251

P. Regnaud, La métrique de Bhārata. Paris 1880: 1881, 458. 252

P. Regnaud, La rhétorique sanscrite. Paris 1884: 1886, 552—4. 253

P. Regnaud, Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne. Paris 1892: 1893, 450. 254

P. Regnaud, L'Atharva-Véda et la méthode de l'interpretation de M. Bloomfield. Paris 1892: 1893, 1754. 255

W. W. Rockhill, The Life of the Buddha. Derived from Tibetan Works in the Bkah-Hgyur and Bstan-Hgyur. London 1884: 1886, 864. 256

L. Scherman, Philosphische Hymnen aus der Rig- und Atharvavedasaṃhitā usw. Strassburg 1887: 1887, 1196. 257

R. Schmidt, Vier Erzählungen aus der Śukasaptati. Kiel 1890: 1891, 312. 258

J. Schoenberg, Der Hitopadescha. Wien 1884: 1884, 1796. 259

L. von Schroeder, „Worte der Wahrheit" — Dhammapada. Leipzig 1892: 1893, 1268. 260

Th. Schultze, Das Dhammapada. Aus der englischen Übersetzung von F. M. Müller. Leipzig 1885: 1887, 216. 261

J. Schwab, Das altindische Tieropfer. Erlangen 1886: 1888, 667. 262

E. Selenka, Ein Streifzug durch Indien. Wiesbaden 1890: 1891, 1719. 263

E. Senart, Le Mahāvastu. Paris 1882: 1883, 704. 264

E. Sieg, Bhāradvājaśīkṣā. Berlin 1892: 1893, 1710. 265

R. Simon, Beiträge zur Kenntnis der vedischen Schulen. Kiel 1889: 1890, 864. 266

W. Solf, Die Kaśmīr-Recension der Pañcāśikā. Kiel 1886: 1887, 850. 267

J. S. Speyer, Sanskrit Syntax. Leyden 1886: 1888, 120—2. 268

M. A. Stein, Zoroastrian Deities on Indoscythian Coins. London 1887: 1889, 85. 269

M. A. Stein, Kalhaṇa's Rājataranginī. Bombay 1892: 1893, 1233. 270

M. A. Stein, Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Ragunatha Temple Library. Bombay 1894: 1895, 1207. 271

A. F. Stenzler, Indische Hausregeln. **2**. Pāraskara. Leipzig 1876: 1879, 179—81. 272

A. F. Stenzler, Wortverzeichnis zu den Hausregeln von Āśvalāyana, Pāraskara, Śānkhāyana und Gobhila. Leipzig 1886: 1888, 952. 273

Subhadra Bhikshu, Buddhistischer Katechismus. Braunschweig 1889: 1890, 932. 274

R. C. Temple, The Legends of the Panjāb. **1** and **2**. Bombay s. a.: 1886, 833—5. 275

G. Thibaut and M. Sudhākara Dvivedi, The Pañchasiddhāntikā by Varāha Mihira. Benares 1891: 1892, 120—2. 276

J. H. Thiessen, Die Legende von Kisāgotamī. Breslau 1880: 1881, 376. 277

V. Trenckner, Pali Miscellany **1**. London 1879: 1881, 961. 278

H. Uhle, Die Vetālapañcaviṃśatikā. Leipzig 1881: 1883, 1839. 279

A. Weber, Über ein zum weissen Yajus gehöriges phonetisches Compendium, das Pratijñāsūtra. Berlin 1872: 1872, 1100. 280

A. Weber, Indische Studien **15**. Leipzig 1878: 1879, 1353—6. 281
A. Weber, Indische Streifen **3**. Leipzig 1879: 1880, 588. 282
W. D. Whitney, Indische Grammatik. Leipzig 1879: 1880, 44. 283
W. D. Whitney, Die Wurzeln, Verbalformen und primären Stämme der Sanskrit-Sprache. Leipzig 1885: 1887, 278. 284
A. Winter, Śivādityi Saptapadārthī. Leipzig 1893: 1894, 87. 285

5. Beteiligung an Arbeiten anderer Gelehrten, Redactionstätigkeit u. ä.

Hervorragend beteiligt war Windisch an B. Delbrück's Buch: Der Gebrauch des Conjunctivs und Optativs im Sanskrit und im Griechischen. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1871. XII, 268 p., dem ersten Bande von Delbrück's Syntaktischen Forschungen, deren drei erste Bände den Namen Windisch's mit auf dem Titel tragen.

Ferner hat Windisch die beiden Bände von G. Curtius' Kleinen Schriften (Leipzig, Hirzel, 1886. XXIX, 173 und VII, 270 p.) herausgegeben, über die er im LC 1887, 121 selbst berichtet hat. Endlich redigierte er von 1880—1902 die Bände **34—56** der ZDMG und veröffentlichte mit den anderen Geschäftsführern der DMG den Überblick über deren fünfzigjährige Tätigkeit: Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Leipzig, Brockhaus, 1895. 116 p. (Vgl. WZKM **10**, 1f. 191f.)

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

Rājasthānī-Text zu oben Seite 143.

Suvābahuttarīkathā 3.

तीजा दिनरै विषै प्रभावती सिणगार करिनै परपुरष र-
मणनै जाती हुंई : जातां थकां कहै सुक हे प्रभावती
पधारो : सर्व सिध हुवो थारो मन रमाडि : परं सु- 3
दरसण राजारी परै बुद्धि हुवै तो जावो : तरै प्रभा-
वती पुछै कुण राजा सुदरसण : किसी बुद्धि[1] श्रा मो
प्रतै कथा कहि : तरै सुक वारता कहै छै : 6

विसाला नांम नगरी : सुदरसन नांम राजा : विमल नांम
वणिक तिणरै दोय अस्त्री : एकणरो नांम सुदरी[2] बी-
जीरो नांम रुषमणी : अत्यंत रुपवंत छै : तिणां बिहु स्त्री- 9
यांनो रुप देषनै कुटला नांमा धुरतनै बैर भोगवणरी
ईछा उपनी : तरै अंबिका देवी उपरि तपस्या कीनी :
देवी संतुष्ट हुई कह्यो वर मांगि : तरै कुटिला नांमा धु- 12
रत कहै : देवीजी विमल वांणीयारा सरीषो रुप दीजै :

[1] Hs. बुंद्धि ‖ [2] Dahinter Hs. १ ‖

तरै देवी कह्यो तथास्तु : हिवै कुटला नांम धुरत बिमल नांमारै [1] घरे गयो : बिमल घरे न हुंतो : दास दासीनै द्रव्य करिनै संतुष्ट कीनी : घर माहे धणीपणो करी : बिम- 3 लनै घर माहे आंवण न देवै : स्त्रीयांनै कुटला नांमा धुरत द्रव्य करिनै वसि करै : बिमलनै घर माहे आंवण न देवै : बिमल विचारण लागो : धुरतराज इणै वंचीयो : 6 किसो उपाय करु : तरै विमल घररै बारणै आयो : आयनै कुटिल नांमा धुरतनै गाल दीनी : तरै धुरतनै बिमल विढण लागा : कोलाहल हुवो : लोक मेला हुवा : बेही 9 कहै घर माहरो : लडाई करै सरीषा दीसै : लोक हसै : बेई बिमल तुदे : घणा लोक मेला हुवा : दरबार झगडै छै : बेई कहै घर स्त्री माहरी : झगडता झगडता राजा 12 कनै गया : राजा न्याव कीनो : प्रभावती कहि : राजा धुरत स्युं परहो काढीयो : तरै प्रभावती कहि हुं न जांणु तुम कहो : जो तु न जावै तो कहु : तरै प्रभावती कहै : आज 15 न जाउ तरै सुक कहै : प्रभावती सांभलि राजा बिमलरी स्त्री रुषमणी सुदरी बुलाई : बेहुनै जुदी बशांणी :

[1] Hs. मांमारै ॥

Suvābahuttarīkathā 3.

विमलनै धुरतनै जुदा बसांणीया[1]: बेहु स्त्रीयांनै राजा जुदो २ पू-
छ छई[1] तुमारा मातापितारो नांम मांमा मूसालरो नांम जाति
कहो : बले तुमांरो[1] विवाह किए तिथ वेला हुवो: तिको कहो: 3
पछै प्रथम समागमरी बात कहो: तुमांनु प्रथम समागमरै
विषै आभूषण दीना तिको कहो: तरै इणां समस्त वारता कही:
तरै राजा कागल लिषनै आपणै पास राषीयो: पछै राजाजी वि- 6
मलनै पूछीयो: विमल ज्यू किए कह्यो तुही विमल कह्यो: तरै
राजा विमल सेठनै जुदो बैसांणीयो: विमल घररो धणी: प-
छै कुटला नांम धुरतनै पूछीयो थारा[2] माता पितारो 9
नांम कहि: दादा दादीरो नांम कहि: सुसरा सासूरो नांम
कहि: बैरांरा मूसालारा नांम कहि: प्रथम समागमरी वार-
ता हुई तिका कहि: जिके प्रथम समागमरै विषै आभू- 12
षण दीया ति कहि: तरै सुक कहै: प्रभावती कुटला नांम
धुरतनै पूछीयो पिए जांणै नही: तरै राजा धुरतनै गांम बारै का-
ढीयो: नाक काढि माथो मुड गधै बैशांण देश बारै काढी- 15
यो: विमलनै घरनी आग्या दीनी: स्त्रीयांनै लेनै विमल सेठ
घरे आयो: इण प्रकारै प्रभावती सांभलिनै सुती:

---

[1] So die Hs. ‖ [2] Hs. थारारा ‖

Suvābahuttarīkathā 20.

हिवै वीसमा दिनरै वेषै प्रभावती जांणनै ततूपर हुई जाती
सुकनै पुछै: सुक आसीर्वचन दीनो: परभावती जावो पिण गोभि-
ल वणकनी परै जबाब उपजै तो जावजे: तरै प्रभावती पुछै: 3
कुण गोभिल वणिक किणनै जबाब दीनो: मो प्रतै कहो:
तरै सुक कहै: मदनावती पुरी पुरषोतम नांम राजा राज क-
रै छै: तिण नगरनै विषै नित्य दलद्रि नांमा वणिक तिणरा घरनै 6
विषै रात्रै गोभिल नांमा वणिक चोरी पैठो: घर माहे किउ लाभै न-
ही ति वारै सेर ४ तथा ५ सरसव लाधी: तिका चोरी: घररै ध-
णी कोलाहल कीनो: राजांनरा आदमी आया कह्यो चोर छै: ति 9
वारै गोभिलनै पकरानै[1] सेर ५ सरसु हुंती: उवा ही सरसु ग-
लै बांधी: ते राजारा आदमी गांम माहे फिरै छै: बीजोई
चोरी करसी तिणनै गोभिलनी[2] परि गांम माहे फेरस्यां नै मा- 12
रिस्यां: ति वारै गोभिल नांमा वांणीयो हसनै नाचनै कहै:
हुं न मरु: माहरी रक्षा मोटी हुई: इण प्रकारे तरै गो-
भिल कहै: महाराजा पांच सरसवांरी राष करिनै बाल 15

---
[1] Hs. पकनारै ॥ [2] Hs. गोभनी ॥

Suvābahuttarīkathā 20. 44.

करै तिन हाथ बांधै छै : तिणरी रक्षा हुवै छै : नै माहरै गलै
तो अतरा सरसव बांधीया छै : तिको हुं किम मरु : तरै राजानै
हास्य आयो : राजा गोभिलनै छोडि दीनो : तिण प्रकारे प्र- 3
भावती बुद्धि उपजै तो जाए : इण प्रकारे सुक प्रभावती
प्रतै कथा कही : प्रभावती कथा सांभलिनै सुंती :

Suvābahuttarīkathā 44.

हिवै चमालीसमा दिनरै विषै प्रभावती परपुरष रमावणनु त- 6
त्पर हुई : जाती थकी सुकनै पुछै सुक कहै पधारो : मनो-
वंछित पूर्ण थावो : पिण जसवंत प्रधांनरी पुत्री मनरंजणिरी
परि बुद्धि उपजै तो पधारो : अन्यथा मति जावो : ति वारै 9
प्रभावती पुछै हे सुक मनरंजणी किम बुद्धि कीनी : ते
कहो : तरै सुक कहै : अमरपुर पाटण नगर[1] : हलाद्रिहर
नांम राजा : तेहनै जसवंत नांमा परधांन : तेहनै पुत्री मन- 12
रंजणी नांमै : ते राजा धरमवंत गुणवंत सर्व लोक सुषी :
परधांनरी बेटी डाही रूपवंत : महाविचक्षण : परमबुद्धिवंत :
तिण नगर माहे वसतपाल बणिक वसै : तिणरै दोय स्त्री : 15
वडीरो नांम मोहणी : लोडीरो नांम सोहणी : ते वणिकरै

---

1 Hs. नगरे ॥

पुत्र नही: ते मनरंजणीरै मोहनी सुं प्रेम घणो: इम करतां
वडी मोहणीरै पुत्र हुंवो: श्रोछ्व हुवो: तरै लहुडीए दूष
कीनो: तेहनै वस्तपाल पुछीयो तु दूष कांय करै: साहजी 3
श्रपुत्रणी हुं: श्रभागणी: तिणरो दूष सांभली भरतारनु[1] द-
या श्रावी: ति वारै भरतार कहै तु दूष मति करि: इणनो
पुत्र तुझनै श्राणि श्रापीस: चिता मति करि: इम श्रासा- 6
सना[2] देईनै सेठ घर माहे जाय सूतो: तिहां सुवाड
स्त्री छै: तिहां गयो तिम तिहां मोहणी लाजी: उभी हुंई:
हो भरतार तुमे श्रापण थांनक जावो: जिण वासतै श्राव्या 9
हुंवा[3] ते कांम कहो: स्त्री सांभलिनै[4] भलो कीनो: तु माहरै
वलभा: हुं हिवै पुत्रवंत हुंवो: तु माहरो कह्यो करि: था-
रै पुत्र हुंसी: तु माहरो वचन प्रमांण करै तो कहु: तिवा- 12
रै मोहणी कहै तथास्तु: स्वांमी तमारो कांम करीस:
श्राज्ञा दीजै तरै भरतार कहै: तु थारी लहुडी बहननै
थारो पुत्र बिण नालै छेदीयै दे: जिम थारी लहुडी बहननै 15
देउ: नही दे तो मरसी: तेनै दुषै हूं पिण मरीस: श्रा-
पणो कुल राषि: ते स्वांमी हुं कुलवंती तमारो वचन

[1] Hs. dahinter: ॥ [2] Hs. श्रासीसना ॥ [3] Hs. हुंवो ॥ [4] Hs. °तै॥

Suvrībahuttarīkathā 44.

न लोपुः तरै मोहणी बेटो तिण नालै छेदीयो भरतारनु दीनोः
भरतार सोहणीनै दीनोः सोहणीनै घरे वधामणी कीधीः पछै
सोहणी सूवाड सूतीः मोछव कीयो सोहणी सुंष पांमीयोःपु- 3
त्र मोटो थयोः पांणिग्रहण कीधोः वहु आवी पुत्र सोहणीरी
भक्ति करैः माता मोहणीनै ओलषै नहीः इम करतां पिता मरण
पांम्योः कीया पुत्रै भली परि कीनीः पछै वेई स्त्री धन वांछ- 6
णरी वेला विढवा लागीः मोहनी कहै माहरो धनः सोहणी क-
है माहरो धनः सोहणी कहै माहरो पुत्रः मोहणी कहै माहरो
पुत्रः भला मांणस मिल्याः पिण धन वहचावै नहीः वडा मां- 9
णस कहै जिहांरो पुत्र तिहांरो धनः आपआपरै मतै कहै पु-
त्र माहरोः मोहणी पाछलो विरतंत सहु कह्योः तरै लोक कहै
आज पहिली किणही लोक बेटो लोकिनै दीधो छै तो झूठो 12
बोलै छैः लोक इम कहता हुवाः बेई विढती राजद्वार गईः
राजा पूछीयो किसै वासतै विढो छोः ति वारै मोहणी कहै
माहरो बेटोः सोहणी कहै माहरो बेटोः राजा माहोमांहि 15
पूछीयोः पिण षबर पडै नहीः बेटानु राजा पूछीयोः बे-
टो कहै सोहणीरो छुः ति वारै मोहणी कहैः हो राजा
ए बालक मै जायोः ति वारै नालो छेद्यो नहीः तरै भर- 18

तारना वचन थकी मै दीनो छैः ए बालक न जांणै रा-
जाजी तमे न्याव करोः राजानै[1] किमही न्याव न हुवैः कांई
वात उपजै नहीः ति वारै प्रधांन तेडाव्यो[2]: परधांननैः
कहीयोः इणां स्त्रीयांनो मोहणी सोहणीनो न्याव करोः नही
तर इण देस माहे मति रहैः परधांन मोहणी सोहणीनै पु-
छैः पिण समझै नहीः ति वारै परधांननै चिंता पडीः जिमै 6
नही घणो दुष करण लागोः ति वारै मनरंजणी पुत्री पिता
जसवंतनै कह्योः पिताजी थे इसडी चिंता किसै वास्तै क-
रोः ति वारै पिता कहैः राजा मोनै मोहणी सोहणीनो न्या- 9
व भलायोः तु करिः पिण हुं मोहणी सोहणीनो न्याव क-
रि न जांणुः ति वारै मनरंजणी पितानै कहती हुईः पिताजी
तमे चिंता मत करोः राजानै कहो ए न्याव हुं करीसः रा- 12
जानै जाय हुं समझावसुः तमे पिताजी राजानै कहोः ति वा-
रै जसवंत परधांन राजा कनारै गयोः राजानै कह्यो हे
महाराज ए न्याव माहरी बेटी मनरंजणी करसी ति 15
वारै राजा कह्यो तथास्तुः दिवै सुक कहैः प्रभावती
मनरंजणी किम करि न्याव कीनोः प्रभावती कहै न जांणुः

1 Hs. राजातै ॥ 2 Hs. तेडाव्याः ।

Suvābahuttarīkathā 44. 72.

तरै सुक कहै सांभलि तिण मनरंजणी राजासमीप पुत्र स-
हत ते बेहुं सोक मोहणी सोहणीनै तेडी: तेहनै कह्यो: बेई
कहै माहरो पुत्र: आंपणो विरतंत सहुवै कह्यो: पछै पर- 3
धांनरी पुत्री राजानै कह्यो: महाराजा ए न्याव नही होय:
राजाजी सांभलो: तमे षडग लेईनै इण पुत्रना बे टुकडा[1] करो:
एकेको बिहुनै कुटको[1] देवो: ति वारै राजा षडग काढीयो: ति 6
वारै सोहणी कहै: आधो २ बेटो दीयो तो आधो धन पिण देवो:
ति वारै मोहणी कहै: माहाराजा[1] माहरै धन सु[1] कोई कांम नही:
बेटा सुं[1] कोई कांम नही: पिण बेटानै मती मारो: हुं परीजाईस: 9
भीष मांगनै षाईस: पिण महाराजा[1] बेटानै मति[1] मारो: हुं
राजरै[1] पगे लाग कहु छु: ति वारै मनरंजणी राजानै कह्यो:
महाराजा बेटो मोहणीरो छै: सोहणी झूठी छै: धन सर्व मोह- 12
णीरो छै: सोहणी कपटणी छै: सोहणीनै बाहर काढी: बेटो
मोहणीनै दीधो: इण प्रकारे सुक प्रभावती प्रतै कथा कही:
कथा सांभलिनै प्रभावती सुती:[1] 15

Suvābahuttarīkathā 72.

सुंदरपुर नांम नगरे विजैवंत नांम राजा: श्रीवंत नांमा पुत्र
छै: विजैपाल[2] नांमा परद्धांन: राजा दातार: प्रजापालतत-[1]

---

[1] So die Hs. ‖ [2] Hs. वि° ‖

पर महात्यागी: पुत्र जय २ सबद निरंतर करावै: महादाता कु-
मरनै घणा मित्र छै: तिण मै एक नाई मित्र बडो छै: नांम
नीबलो तिण सुं घणी प्रीत: सर्व लोके प्रीत जांणी: राजानै क- 3
ह्यो महाराजा तुमांरो पुत्र नाई संघाते घणी प्रीत करै छै: रा-
जा बीजा मित्र साथि कहावीयो ईण सु मित्राई छोडि: पिण
कुमर छोडै नही: अधमजाति सु प्रीत भली नही पिण कुमर 6
न रहै: पछै राजा प्रधांननै कह्यो: इणरी मित्राई छुडावि: प्र-
धांन कुमरनै कह्यो पिण मांनै नही: पछै राजा पुत्रनै तेडा-
वीयो: रे पुत्र नाई संघाते मित्राई छोडि: नही तर माहरा 9
देस माहे मति रहै: पछै कुमरनै नाई बेई चालीया: कु-
मरनी माता चालतां थकां च्यार रतन लाडुवां माहे घातीया:
४ लाडु पुत्र साथे दीना: बेई चाल्या वाटै जातां भूषा हुंवा: 12
राजपुत्र नाईनै २ लाडु दीना: षातां २ राजपुत्रनै लाडुवांमा
सुं दोय रतन नीकल्या: पछै राजपुत्रै नाईनै पुछीयो:
तमारां लाडुवां मै २ रतन नीकल्या छै ते नाई कहण ला- 15
गो: माहरै रतन नीकल्या नही: राजपुत्रै जांणीयो ए
वात षोटी: माहरी माता बिहुं माहे घातीया हुंता: ए तो
कुड बोलै छै: एहनै सार माहरो कुटंब राज छोडि नीक- 18

ल्यो ए झूठो बोलै ते आगै प्रीत किम निरवहसीः राजपुत्रै क-
हीयो रुडाना करणहारनै रुडां होसे भूडाना[1] करणहारनै भूडां[1]
होसेः ति वारै नाई बोल्योः आज भूंडाना[1] करणहारनै भलो होवैः 3
भलाना करणहारनै भूडां[1] हुंवैः ति वारै राजपुत्र कहै इम
किम हुंवैः पछै एक अस्त्री तिहां छांण चुणनै आई हुंतीः
तेहनै पुछै ए वात किम छैः ते स्त्री नाईरी परि बोलीः ए 6
नाई कहै ते सत्य छैः राजपुत्र ते स्त्री प्रति बोल्योः हे
बाई किसै वास्तैः डोसी कहै रे भाई सांभलिः माहरै
एक पुत्र छै ते मै दोहिलो मोटो कीनोः ते स्त्रीनै आज 9
वसि हुंवोः ते घोडै चढीयो हीडै छैः हुं ईहां छांण
वीणती वेचती फिरु छुः स्वांमीजी आजनो[1] समै इसडो दी-
सै छैः पछै ते अधम नाई बोलीयोः रे राजपुत्र माहरी 12
होड देः डोकरी पुछै ते केहवी होड बाई अमे तम
तीरा आयाः ति वारै होड एहवी पाडी हुंतीः जे हारसी
ते आंषि देसीः ए राजपुत्र हारीओः ते भणी हुं माहरी 15
होड मांगु छुः राजपुत्र कहै रे नाई अधमजाति हुं तुझ सं-
घाति नीकल्यो माहरी माईत छोडनैः तु मुझनै कांइ संता-

[1] So die Hs.

पै: नाई कहै तुम जीतो होत तो होउ किम मेलतो मा-
हरै होउ लीधी जोईजै: पछै नाई सिलाई राजपुत्रनी आंष
माहे घातिनै आंषि बेई लीधी: रतन हथीयार सर्व ले- 3
ईनै रन माहे राजपुत्रनै रोवतो मेलीयो: नाईनै जातां २ ए-
क नगर आवीयो: तिहां जाय वास कीनो रतन च्यार कना-
रा छै: तिणां रतनां मांहिथी १ रतन राजानै वेचीयो: प- 6
छै वांणीयानो वेस करिनै व्यापार करै छै: पछै एक व-
णकपुत्री[1] परणीयो: ते भणी वांणीयारै वेसमै रहै छै::
हिवै कुमरनी वारता सांभलो: ते राजपुत्र आंषरी पीडा क- 9
रनै[1] रोवतो फिरतो २ वनमै एक वडरै पासे गयो: तिहां
राति वासो वसीयो: ते वृक्ष उपरि एक भारंड पंषीनो
मालो छै: ति वारै ते भारंड पंषीयै ते राजपुत्रनै रोवतो 12
सांभलीयो: भारंड पंषीयै पंषणीनै कह्यो: रे प्रीय इ-
हां मनक्ष कुण रोवै छै: ति वारै पंषणी कहै स्वांमी ए
राजपुत्र छै: ते रोवै छै ते स्या भणी: स्वांमी एहनै मित्र 15
एक नाई होउमै आंषि काढि लीधी: राजपुत्रनो दुष जां-
णनै पंषी कहै: ए बापडो विथ्या करि रोवै छै: ए आंप-

---

[1] So die Hs.

णी वीठ आंष माहे घातै तो आंष रूडी आवै. वले पंषणी कह्यो
स्वांमी वले आंपणी वीठ किसै कांम आवैः पंषी कहै हे प्रीय
आंपणी वीठना घणा गुण छैः आंपणी वीठ १८ कुष्टरोग हरैः ८४ 3
वाय सर्व रोग जायः वले घणे प्रकारे कांम आवैः ए जागता रा-
जपुत्र हेठै सूतां थकां सांभलीः तेण वीठ आंष माहे ढंढोलनै
घातीः तिणै करि आंषि साजी हुंई जांणे सूर्य उगोः पछै राज- 6
पुत्र पंषीनी वीठ घणी भेली कीनीः पोठलो बांद्धिनै प्रभाति तिहां-
थी चालीयोः जातो २ तिण नगर पापिष्ट नाई वसै छै तिण न-
गर विजयापुर गयोः तिहां श्रीचंद्र नांम राजा कुष्टी तिणवा- 9
सतै नगरमै नित्यमेव पडहो वाजैः तिको राजारो कोढ गमावै ति-
णनै आधो राज देवै नै वले बेटी परणावैः तिण कुमर पडहो छबी-
योः राजानै नमसकार कीनोः स्वांमी ए रोग हुं गमीस पिण ताहरो 12
वचन तु पालिः राजा कह्यौ माहरो वचन सत्य मांनज्योः स्वांमी
ओषध नीपाउ छुः राजा रलीयापत थयोः राजपुत्र बांवनो चंद-
न आंणी ते पंषीनी वीठ घसीनै राजानै डील लगाडीः आठमै दिन 15
राजारी देह सोवन सरसी हुंईः राजायै अर्घ सहत अर्द्ध राज दीनोः
पुत्री रतनसुंदरी परणावीः आवास आप्योः ते स्त्री भरतार सुं सुंषै
क्रीडा करैः इम करतां एक दिन ते राजारो जमाई घोडै चढिनै 18

राजारै दरबार गयोः तिहां ते नाई ओलषीयोः नाई बीनोः पछै नाई
अद्रमै चोहटा मांहि नवी वारता उठाईः कह्यो रे लोको मै आज
राजारो जमाई दीठोः ए तो माहरा पितारै घरे नाई हुंतोः ते वात 3
आषा नगर मांहि हुईः राजारो जमाई नाई छैः ते वारता परधांने
सांभलीः परधांन राजा समीप गयो राजानै वात कहीः हे
स्वांमी एक माहरी वीनती सांभलोः आंपरा नगर मांहि जे चंद्र 6
सेठनो जमाई[1] इम कहै छैः राजानो जमांई[1] माहरा घरनो नाई छैः
राजा सांभलिनै दुष धरिवा लागोः पछै राजा कहैः ए जमाईथी
बेटी रांड भलीः पछै राजा मारिबानो प्रपंच कीनोः चंडाल तेडा- 9
वीयोः रे चंडाल घोडा सालमै जा चेल तेलनो कडाहो उका-
लजेः तोनै आवी पुछै कारज कीनोः तेहनै तमे ततकाल क-
डावा मांहि नांषजैः ते चंडाल राजारी आग्या लेईनै घोडा 12
कोटडीमै जायनै तेल उकालीयोः एहवै समै ते राजनरो
जमाई राजानै जूंहार करणनै गयोः राजा जमाईनै कह्यो
जमाई एक तमे जायनै कांम करोः कोटडी मांहि चंडाल छैः 15
तेहनै हलवै सै कहि आवोः जे राजाए ते कांम कह्यो ते
कीनोः सुसरारो वचन सांभली कहवा भणी चाल्योः बाटै जा-

[1] So Hs.

Suvābahuttarīkatha 12.

तां आपणी स्त्रीनै मोह करी घर मांहि गयोः माहि[1] जाय स्त्री-
नै कह्योः हुं एक राजानो दीधो कांम करि आवुं[1]: स्त्री कहै आ-
ज स्वांमी सनीस्चर वार छैः षलि पांणी नावोः पछै जावज्योः ते ना- 3
ह्यो तिण स्त्रीरो वचन न लोप्योः ते मर्दन करिवा बैठोः नावतां
करतां वेला लागीः कांमरो अदेश[1] तिण नाई अधमै सांभलीयोः
संतोष पांम्योः ते पुछवा पेट बलतै नाई कोटडी माहे हर्षै क- 6
री गयोः चंडालनै पुछीयोः रे चंडाल तमे राजाश्री कांम क-
ह्यो तिको कीधोः तेतलै ते चंडालै नाईनै कडावा मांहि उ-
पाडिनै नांषीयो तत्कालः पछै ते जाय जमाई पुछीयो : 9
तिणै चंडालै कह्यो हांजी कीधोः ते जमाई आपण ससरा
समीपै गयोः ते कार्य नीपनोः राजा प्रधांन विसमै पांमीयोः
राजा उतावलो कोटडी मांहि गयोः देषै तो सेठनो जमाई तपतै 12
कड़ाहा मांहि सेकांणोः पछै ते आंपण जमाईनै पुछीयोः जमा-
ई सुसरा आगलि पाछली वार्ता सर्व कहीः सर्व सबंध[1] मां-
डिनै कह्योः राजा कह्यो रुडांनै रुडांहीज हुंवैः भूडाना[1]कर- 15
णहारनै भूडोहीज हुंवैः सर्व विरतंत[1] सांभली राजा सुष पां-
मीयोः जमाई जीवीयां भणी बद्धामणी कीधीः परम उछाह

---

[1] So Hs.

Suvābahuttarīkathā 72.

करिनै नगर मांहि वद्धाई बांटी: तितरै जमाई आदमी पिता पा-
सि मेलीयो: ते पिता पुत्र जयवंतरी षबरि लाधी: ते घणो साथ
करिनै पुत्रनै मिलवा आयो: राजा जयवंत श्रीवंत कुमारि मिल्या: 3
श्रीचंद्र राजा जयवंत राजारी घणी आगता स्वागता कीनी: विवा-
यां धणो संतोष हुवो: पछै राजा श्रीचंद्र जमाई बेटीनै घणा घोडा
हाथी दासी रथ आभर्ण वस्त्र दीना: अर्द्ध देस देनै राजा जयवंतनै 6
विदा दीनी: बहु बेटो तेडनै आपरै सुदरपुरनगर आया: श्रीवंत
कुमार आपरा पिता आगै सर्व वारता कही: पछै बेटो पितानैक-
है पिताजी जे वडांरो कह्यो न करै ते घणो दुष पांमै: नीच- 9
जाति सु मित्राई करसी ते घणु दुष पांमसी: सतपुरषांरी संग-
ति सदा भली हुंवै: जयवंत राजा श्रीवंत कुमर घणो सुष
पांमता हुवा: 12

卐

लिपिर्हरितलपाठकस्य



Zu F. W. Thomas, A Greek official Title in a Kharosṭhi Inscription.



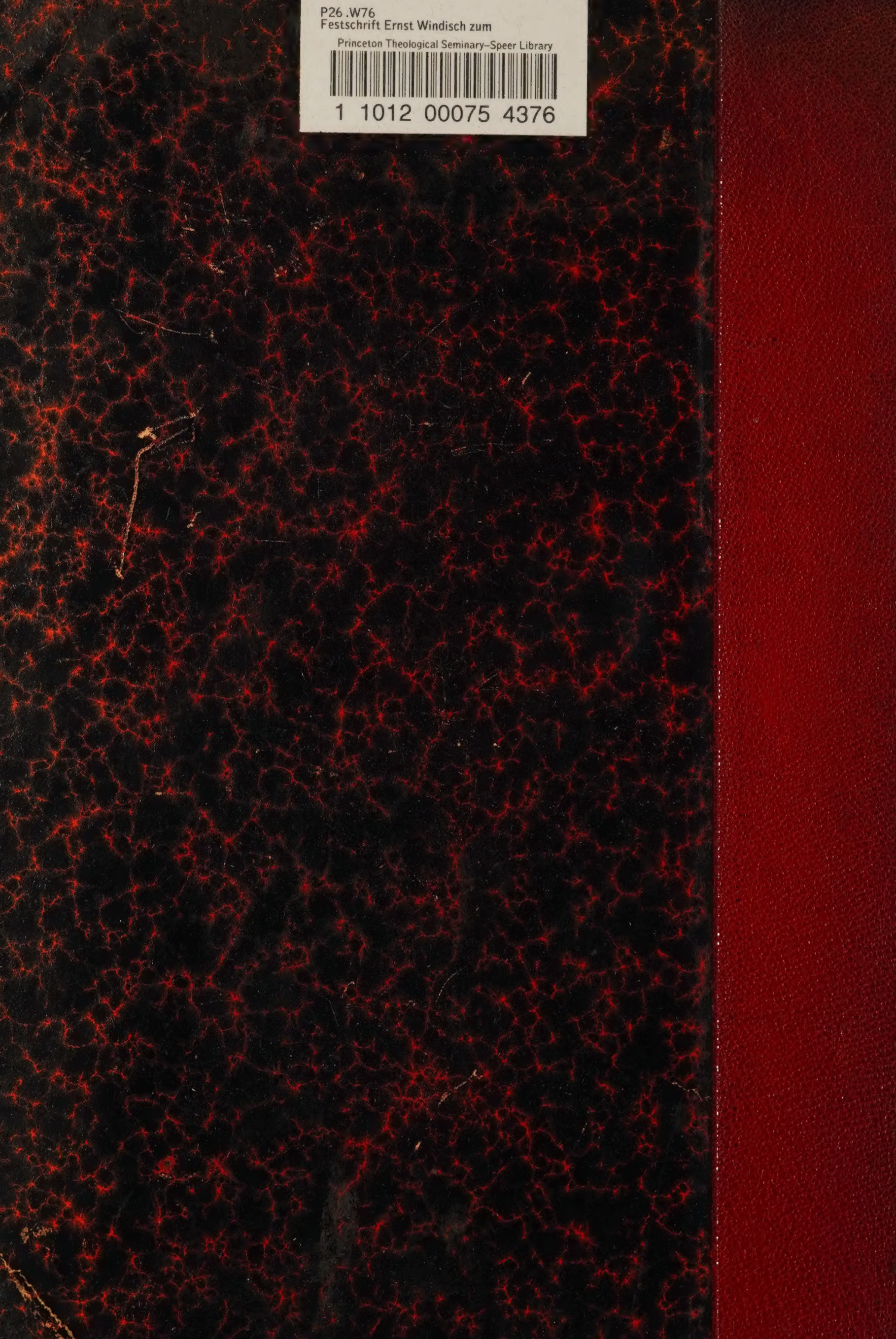












P26 .W76
Festschrift Ernst Windisch zum
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00075 4376